LIKUTEY SIHOYS AL PARSHES HASHEVUA, HAGIM UMOADIM

Menachem Mendl Schneerson





NATIONAL YIDDISH BOOK CENTER
AMHERST, MASSACHUSETTS
413 256-4900 | YIDDISH@BIKHER.ORG
WWW.YIDDISHBOOKCENTER.ORG



MAJOR FUNDING FOR THE
STEVEN SPIELBERG DIGITAL YIDDISH LIBRARY
WAS PROVIDED BY:

Lloyd E. Cotsen Trust
Arie & Ida Crown Memorial
The Seymour Grubman Family
David and Barbara B. Hirschhorn Foundation
Max Palevsky
Robert Price
Righteous Persons Foundation
Leif D. Rosenblatt
Sarah and Ben Torchinsky
Harry and Jeanette Weinberg Foundation
AND MEMBERS AND FRIENDS OF THE
National Yiddish Book Center



The *goldene pave*, or golden peacock, is a traditional symbol of Yiddish creativity. The inspiration for our colophon comes from a design by the noted artist Yechiel Hadani of Jerusalem, Israel.

לקוטי שיחות/בראשית, שמות, ויקרא

ספרי׳ — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

היכל תשיעי — שער שלישי

לקוטי שיחות

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר שני

כרך ראשון

בראשית, שמות, ויקרא

— הוצאה חדשה ומתוקנת —



יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים״

770 איסטערן פּארקוויי — ברוקלין, נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות עשרים וארבע לבריאה
שנת המאה והמשים להסתלקות רבנו הזקן

מפתח כללי

לקוטי שיחות



LIKUTEI SICHOIS

Vol. III

Published and © *Copyrighted* 1964 *by*
"KEHOT" PUBLICATION SOCIETY
770 Eastern Parkway, Brooklyn 13, N. Y.
Telephone: HYacinth 3-9250

Printed in the U. S. A.

נדפס בדפוס „עזרון״
ע״י מרדכי בן רחל ושלום דובער בן אסתר הדפסה

ב״ה

הקדמה

מיט גרויס פרייד און דאַנק להשי״ת גיבן מיר אַרויס דעם דריטן באַנד (ספר שני, כרך ראשון) פון די „לקוטי שיחות" — אויף די חומשים בראשית, שמות, ויקרא — פון כ״ק אדמו״ר שליט״א.

ווי די שיחות פון די ערשטע צוויי בענדער, זיינען אויך די שיחות פון אַט־דעם כרך דערשינען צום ערשטן מאָל — אין אַ מימיאָגראַפישער פאָרעם — אין איינצעלנע, וועכענטלעכע קונטרסים, לויט די סדרות פון די וואָכן, אין פאַרלויף פון יאָר תשכ״ג (שבת בראשית תשכ״ג — שמחת תורה תשכ״ד), דער הונדערט און פופציקסטער יאָר פון הסתלקות כ״ק אדמו״ר הזקן, בעל התניא והשו״ע זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע (כ״ד טבת תקע״ג).

די שיחות זיינען פאַרצייכענונגען („הנחות") פון פאַרלעסלעכע צוהערער („חוזרים"), וואָס האָבן עס פאַרשריבן ווי זיי האָבן עס געהערט פון רבי׳ן שליט״א. און הגם דער אינהאַלט פון די שיחות קודש איז ריכטיק איבער־געגעבן, זיינען עס אָבער ניט קיין ווערטלעכע פאַרצייכענונגען. דאָס מאַכט פאַרשטענדלעך וואָס אין געוויסע ערטער אַנטשפּרעכן ניט די „הנחות" דעם אָריגינעלן שפּראַך־סגנון און דעם טיף־קלאָרן צוזאַמענבונד פון ענינים, מיט וועלכע די רייד פון כ״ק אדמו״ר שליט״א צייכענען זיך אויס, מינדלעך און שריפטלעך.

פאַר דעם נוצן פון די לערנער־לייענער זיינען אויך צוגעגעבן געוואָרן, אונטערן טעקסט, מראי־מקומות צו די פאַרשידן־געבראַכטע ציטאַטן און אויך קורצע ערקלערונג־באַמערקונגען.

עס געפינט זיך אין דרוק אויך דער פערטער באַנד — ספר שני, כרך שני — (אויף די חומשים במדבר, דברים, פרקי אבות און הוספות, ווי אויך אַ מפתח ענינים, פסוקים וכו׳) וואָס וועט דערשינען גאָר בקרוב אי״ה.

צעירי אגודת חב״ד המרכזית

כ״ח טבת, ה׳תשכ״ד, ברוקלין, נ. י.

מפתח

בראשית

שמות

ויקרא

לקוטי שיחות

•

בראשית

בראשית

א. די פרשה בראשית, וועלכע מ׳לייענט ביים סוף פון חודש תשרי, וואָס איז דער אָנפאַנג פון יאָר, האָט הוראות על כל השנה.

איינער פון די ענינים וועלכע ווערן דערציילט אין דער סדרה איז בנוגע דער ערשטער מצוה און ציווי פון דעם אויבערשטן: דער אָנזאָג פון דעם אויבערשטן צו אָדם הראשון, ער זאָל ניט עסן פון דעם עץ הדעת.

ווי עס איז פאַרשטאַנדיק פון מדרש [1], איז דער ציווי צו אדם הראשון געווען בלויז אויף דעם ערשטן טאָג פון זיין באַשאַפונג. און פון די פרטי הענינים וואָס זיינען געווען אינעם זעקסטן טאָג פון דער בריאה, דעם טאָג פון בריאת האדם, קומט אויס אַז דער ציווי צו אדם הראשון ער זאָל ניט עסן פון עץ הדעת איז געווען בלויז אויף דריי שעה: דעם אויבערשטנס אָנזאָג איז געקומען „בשעה התשיעית" [2], ניין שעה אויפן טאָג, און מיט דריי שעה שפּעטער, ווען דער טאָג האָט זיך געענדיקט, און ס׳איז געוואָרן שבת, איז דער איסור אַראָפּגענומען געוואָרן. פונדעסטוועגן האָט אָדם הראשון זיך ניט געקענט אָפּהאַלטן און האָט עובר געווען אויפן ציווי.

פרעגט זיך די קשיא: אדם הראשון איז דאָך געווען „יציר כפיו של הקב״ה", און האָט געהערט דעם ציווי פון דעם אויבערשטן אַליין — ווי קומט עס וואָס ער האָט ניט געקענט פועל׳ן ביי זיך אָפּצוהאַלטן, אויסצופאָלגן דעם דאָזיקן ציווי ניט צו עסן פונעם עץ הדעת בלויז אין די דריי שעה? אמת טאַקע אַז אינעם ענין פון חטא עץ הדעת זיינען דאָ אַ סך סודות התורה, ס׳איז דאָך אָבער „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [3], איז ווי קומט עס אַז אָדם הראשון איז נכשל געוואָרן.

ב. די ערקלערונג דערפון:

די גאַנצע כוונה פונעם יצר הרע איז אַז דער מענטש זאָל טאָן דעם היפך פון דעם אויבערשטנס רצון. מיט זיינע אַלע טענות, אַז דער מענטש זאָל עובר זיין אַן עבירה אָדער ניט טאָן קיין מצוה ווייל ס׳איז פאַרבונדן מיט שוועריקייטן און ס׳איז אַ גרויסער נסיון, איז ער אויסן בלויז איין זאַך — דער מענטש זאָל עובר זיין אויף דעם אויבערשטנס רצון.

און דעריבער, וואָס מער אַ מצוה איז נוגע (צי מצד דעם מענטשן, צי מצד דעם אָרט, צי מצד דער צייט) [4],

1) ראה ב״ר פכ״א, ז. ש״ך עה״ת. לקו״ת ר״פ קדושים.

2) סנהדרין לח, ב.

3) שבת סג, א.

4) ראה סנהדרין צז, א: אתרא וקושטא שמי׳ כו׳. לקו״ד י״ט כסלו תרצ״ג אות ה׳ (ע׳ 29).

אַלץ גרעסער זיינען די אָנשטרענגונ־גען וואָס דער יצר הרע מאַכט אויף ניט צולאָזן צו איר. און כאָטש דער אמת איז אַז דער מענטש קען גאַנץ לייכט מקיים זיין די מצוה, וויבאַלד אָבער אַז דער קיום המצוה איז זייער נוגע, קומט דער יצר הרע מיט אַלערליי טענות און סברות בכדי ניט צו דערלאָזן אַז דער מענטש זאָל אויספאָלגן דעם רצון העליון.

יעדער איינער פילט עס צייטנווייז אויך ביי זיך: עס זיינען פאַראַן ענינים אין קיום התורה ומצוות, וועל־כע וואָלטן, לויטן שכל, געדאַרפט זיין אַ סך גרינגער צו מקיים זיין ווי אַנדערע ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט גרויסע אָנשטרענגונ־גען; דאָך פילט ער ביי זיך, אַז דוקא די גרינגערע ענינים קומען אים אָן זייער שווער. דער טעם אויף דעם איז, ווי גערעדט פריער, אַז אויף די ענינים וואָס זיינען דעם מענטשן איצט מער נוגע פאַרלייגט זיך דער יצר הרע שטאַרקער און שטעלט קעגן זיי אויף גרעסערע שווע־ריקייטן.

עס קען אַפילו אַמאָל זיין, אַז די ענינים וואָס קומען אָן שווערער זיי־נען אַ דרבנן אָדער בלויז אַ מנהג און די אַנדערע ענינים וואָס קומען אים אָן לייכטער זיינען אַ דאורייתא, אָבער בנוגע זיין נשמה זיינען דוקא די מצות דרבנן אָדער די מנהגים (באותה שעה) נוגע ביותר. ווי עס ווערט אַרומגערעדט אין חסידות[5] דער מאמר[6] „אבוך במאי הוה זהיר טפי", אַז יעדע נשמה האָט געוויסע מצוות וואָס זיינען באַזונדערס פאַר־בונדן מיט איר שליחות למטה אין גוף, און אָט־די מצוות מוז זי אָפּ־היטן בהידור ביותר, מער ווי אַלע אַנדערע מצוות אין וועלכע ער איז גלייך מיט אַלע אידן, און דעריבער מאַכט אויף דער יצר הרע פאַרשי־דענע שוועריקייטן אויף די דאָזיקע מצוות ווייל ער ווייסט אַז זיי זיינען נוגע אַממערסטן.

דאָס איז אויך איינער פון די ביאור־רים פונעם מאמר רז"ל[7] „כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" — וואָרום וואָס גרעסער דער מענטש איז, אַלץ מער זיינען נוגע זיינע מצוות, און דעריבער פאַרלייגט זיך אויף דעם מער דער יצר הרע. (נאָך אַ טעם דערויף איז: בכדי עס זאָל זיין בחירה חפשית, מוזן די כחות פון היפך הקדושה זיין אין דער זעל־בער מאָס און וואָג פון די כחות פון קדושה, און דעריבער איז „כל הגדול מחבירו", ער האָט מער כחות פון קדושה, איז אויך „יצרו גדול הימנו", האָט אויך זיין יצר הרע גרעסערע כחות).

און דאָס איז די ערקלערונג וואָס אָדם הראשון האָט זיך ניט געקענט באַהערשן און געגעסן פונעם עץ הדעת: ווייל ער איז דאָך געווען „יציר כפיו של הקב"ה", און „כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", בפרט אַז דער ציווי ניט צו עסן פון עץ הדעת איז געווען נוגע זייער שטאַרק — ווי מ'זעט עס פון דער גרויסער נפילה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות וואָס איז געקומען פון אָט־דעם חטא —

5) ראה אגה"ק סו"ס ז, קונטרס י"ב תמוז ה'תש"ח, ספר השיחות שיחת שושן פורים ה'ש"ת.

6) שבת קיח, ב.

7) סוכה נב, א.

דעריבער האָט דער יצר הרע — וואָס איז דאַן געווען אָנגעטאָן אין דעם נחש [8] — זיך פאַרלייגט אויף דעם אָדם ביים דאָזיקן חטא מיט אַלע כחות און אויפגערייצט אים צו עסן פונעם עץ הדעת.

ג. זאָגן די רז״ל, אַז ווען דער אויבערשטער האָט געגעבן די תורה האָט ער אָנגעזאָגט משה רבינו [9]: „כה תאמר לבית יעקב" — ווי די רז״ל טייטשן אויס [10] „אלו הנשים", ער זאָל ריידן וועגן קבלת התורה פריער צו די פרויען, בכדי צו באַ־וואָרענען דעם דורכפאַל וואָס איז געווען ביים חטא עץ הדעת, וואו דעם ציווי מפי הקב״ה האָט גע־הערט בלויז אָדם הראשון און ניט חוה, און דאָס האָט געגעבן אַן אָרט צום קלקול. ניט קוקענדיק דערויף וואָס אויף חוה׳ן שטייט „ויבן את הצלע", אַז דער אויבערשטער אַליין האָט איר געבויט און אויך אַז עס איז געווען פון „אחת מצלעותיו" פון אָדם הראשון וואָס ער איז גע־ווען „יציר כפיו של הקב״ה" — האָט חוה, צוליב דעם וואָס זי האָט ניט געהערט דעם ציווי פון דעם אוי־בערשטן אַליין, געקאָנט צולייגן צום ציווי די ווערטער „ולא תגעו בו", וואָס האָט גורם געווען צום חטא עץ הדעת [11]). ווען דער ציווי וואָלט געווען אויך גלייך צו איר, וואָלט זי גע׳פועל׳ט אויך אויף אָדם הראַ־שון ער זאָל ניט נכשל ווערן אין דעם חטא ניט קוקענדיק אויף אַלע שוועריקייטן וואָס דער יצר הרע האָט אויפגעמאַכט, ווי מ׳זעט עס פון מאמר רז״ל ביי מתן תורה, כנ״ל [12]).

ד. ווי געזאָגט פריער, אַז די סי־פורי התורה (מלשון הוראה) [13]) פון פרשת בראשית זיינען אַלגעמיינע הוראות אויפן גאַנצן יאָר, איז אויך דאָס אויבן געזאָגטע אַ הוראה ווי עס דאַרף זיך פירן אַ אידישע הויז.

יעדע אידישע הויז דאַרף זיין אין אַן אופן פון „מקדש מעט", אַז דער אויבערשטער זאָל קענען זאָגן אויף דער הויז — „ושכנתי בתוכם", איך וועל דאָרט רוען. און וויבאַלד אַז די הנהגה פון דער הויז איז אָפּהענגיק אין דער עקרת הבית, דע־ריבער דאַרף מען פועל׳ן ביי איר ספּעציעל — און ניט אין אַן אופן פון „גזירה גזרתי" נאָר אין דרכי נועם ודרכי שלום [14]) — אַז זי זאָל האָבן אַ קאָך און אַ געשמאַק אין אידישקייט, וואָס דורך דעם וועט זי פאַרהיטן דאָס גאַנצע הויז, און אויך איר מאַן, פון מכשולים. ווי גערעדט פריער, אַז אויב חוה אַליין וואָלט געהערט דעם ציווי פון דעם אוי־בערשטן, וואָלט זי ניט נאָר ניט ברענ־גען קיין מכשול, נאָר אדרבה, זי וואָלט אויסהיטן אויך אדם׳ען פון דעם איינריידן פון דעם נחש.

דעריבער דאַרף די ערשטע זאַך זיין דער „כה תאמר לבית יעקב" — אָפּגעבן זיך מיט די בני בית, און ווי באַוואוסט דער וואָרט פון רבי׳ן (מהורש״ב) נ״ע [15]): אַט אַזוי ווי הנחת תפלין בכל יום איז אַ מצוה דאורייתא אויף יעדן אידן, אַן

8) זהר בראשית לה, ב. פדר״א פי״ג.
9) שמות יט, ג.
10) מכילתא הובא בפרש״י שם.
11) ב״ר פי״ט, ד.

12) ראה ג״כ סנהדרין קי, רע״א.
13) זהר ח״ג נג, ב.
14) ראה גטין ו, סע״ב.
15) „היום יום", כ״ב טבת.

אַ חילוק צי אַ גדול בתורה, צי אַן איש פשוט, אַזוי איז אַ חוב גמור אויף יעדן אידן צו טראַכטן יעדן טאָג אַ האַלבע שעה וועגן דעם חינוך פון קינדער, און טאָן אַלץ, וואָס עס איז בכחו צו טאָן און יתר מכפי כחו, זען פועל זיין ביי די קינדער, אַז זיי זאָלן גיין אין דעם דרך וואָס מען איז זיי מדריך.

און דאָן וועט אויך דער „ותגד לבני ישראל" האָבן אַ קיום, ווייל דאַן וועט די פרוי ניט בלויז ניט זיין קיין „כנגדו", זי וועט ניט שטערן איר מאַן, נאָר אדרבה, זי וועט אים זיין אַן „עזר"[16], אַ הילף, ביז זי וועט אים אַרויסהעלפן מיט איר באַזונדערע מעלה פון „בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש"[17], און זי וועט פועל'ן אין דער גאַנצער הויז, אַז עס זאָל דאָרט קענען זיין דער ושכנתי בתוכם.

דאָס איז אויך דער לשון אין ברכת נשואין „כשמחך יצירך בגן עדן מקדם" (דער אויבערשטער זאָל פרייען מאַכן די חתן־כלה „ווי דו האָסט פריילעך געמאַכט דיינע מענטש־באַשעפענישן אין גן עדן אַמאָל"). ולכאורה וואָס טוט אויף דער וואָרט „מקדם"? אַלע ווייסן דאָך אַז אָדם מיט חוה'ן בגן עדן זיינען געווען אַמאָל, מיט יאָרן לאַנג פריער! נאָר דער „מקדם" מיינט אין גן עדן צייט — מקדם, ווי זיי זיינען געווען גאָר אין אָנהויבס, פאַרן חטא.

און דאָס ווינטשט מען דעם יונגן פּאָר, אַז זייער לעבן זאָל זיין אינעם אופן ווי ביי אדם וחוה קודם החטא. עס זאָל ניט זיין קיין „כנגדו" נאָר אדרבה אַן „עזר", און די הויז זאָל זיך פירן אין אַן אופן פון „ושכנתי בתוכם" — „כשמחך יצירך בגן עדן מקדם".

(משיחת יום שמח"ת תשכ"ג)

16) ראה יבמות סג, א.

17) נדה מה, ב.

נח

א. ווי עס פירט זיך אַלעמאָל ביי אַזאַ געלעגנהייט*), הויבט מען אָן מיט אַן ענין פון תורה וואָס מען לייענט די וואָך. וואָרום תורה און אירע אָנווייזונגען זיינען דאָך אייביקע[1] — בכל דור ודור, אין יעדער צייט און אין יעדן אָרט; און פון דעם אַליין וואָס יעדע וואָך לייענט מען אַ בעזונדערע פרשה אין דער תורה איז אַ באַווייז אַז אין דער פרשת השבוע איז מרומז און עס זיינען אין איר דאָ די הוראות בנוגע די פאַסירונגען פון דער באַטרעפנדער וואָך אין וועלכער מען לייענט די סדרה[2].

*) אין צוזאַמענהאַנג מיטן יערלעכן „דינער" פון די ליובאַוויטשער ישיבות „תומכי תמימים" (וואָס קומט פאָר אין מיטן ווינטער) ווערט דורך כ"ק אדמו"ר שליט"א אויפגענומען אַ גרופּע פון די עסקני הישיבות, און ביי דער געלעגנהייט גיט זיי כ"ק אדמו"ר שליט"א זיין ברכה און רעדט פאַר זיי אַ שיחה אין שייכות צו דער פרשת השבוע, א. ד. גל.

1) ראה תניא פי"ז. קו"א סימן ה.

2) ראה ג"כ של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב וז"ל: המועדים של כל השנה ... בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כי הכל מיד ה' השכיל.

ביים סוף פון היינטיקער סדרה (נח) ווערט דערציילט, אַז די מענטשן וואָס האָבן געלעבט נאָכן מבול האָבן געבויט אַ שטאָט מיט אַ טורעם, ווייל זיי האָבן מורא געהאַט: „פּן נפוץ על פני כל הארץ", זיי זאָלן ניט צעשפּרייט ווערן איבער דער גאַנצער ערד. דעם אויבערשטן איז עס ניט געווען געפעלן און ער האָט צונישט געמאַכט זייער עצה פון בויען די שטאָט מיטן מגדל.

לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס דערציילט עס אונז די תורה — וואָס קענען מיר איצט אָפּלערנען פון דער פּאַסירונג? ווי־באַלד אַז די תורה דערציילט עס, און דערצו נאָך מיט אַזאַ אַריכות און מיט אַזוי פיל פּרטים — בעת אַ סך דינים שטייען אין דער תורה בלויז אין אַ רמז — מוז מען דאָך זאָגן, אַז אין דעם דאָזיקן סיפּור איז פאַראַן אַ טיפע אָנווייזונג פאַר אַלע דורות: פאַר אונזערע עלטערן אין די פאַרגאַנגענע דורות, פאַר אונז אין איצטיקן דור און פאַר אונזערע קינדער און אייניקלעך אין די קומענדיקע דורות.

די אָנווייזונג פון דער דאָזיקער געשעעניש פאַר אונזער דור:

באַטראַכטנדיק ווען און אין וועלכן מצב דאָס איז געשען — דאָס האָט פּאַסירט נאָך דעם ווי ס'איז געווען דער מבול, פון וועלכן בלויז אַ טייל מענטשן האָבן זיך געראַטעוועט — זעט מען שוין דערפון אַליין די ענלעכקייט צו אונזער דור. און דאָס איז די הוראה פאַר אונזער צייט:

נאָך דעם „מבול" מיט אייניקע יאָרן צוריק, וואָס האָט פאַרניכטעט מיליאָנען אידן און בלויז אַ טייל אידן שליט"א האָבן זיך געראַטעוועט, דאַרף איצט די שארית הפליטה זיך אָפּלערנען און באַוואָרענען ניט צו אויפפירן זיך חס־ושלום ווי די שארית הפליטה פון יענעם מבול, און דער־מיט אויך אויסמיידן די ניט־גוטע תוצאות וואָס זיינען דאַן געקומען.

ב. קוקנדיק אויבן־אויף אויף דער געשעעניש פון דור הפלגה זעט מען ניט אַזוי קלאָר אין וואָס איז באַ־שטאַנען דער חטא פון וועלן בויען אַ שטאָט מיט אַ מגדל, וואָס אַזוי ווייט איז עס געווען קעגן דעם אויבערשטנס רצון ביז עס איז גע־ווען ספּעציעלע השתדלות ניט צו דערלאָזן אַז דער פּלאַן זאָל קומען צו שטאַנד.

די תורה דערציילט אַז זיי האָבן געוואָלט בויען אַן עיר ומגדל מיטן צוועק פון „ונעשה לנו שם". זיי האָבן מורא געהאַט אַז זיי וועלן זיך צע־שפּרייטן איבער דער וועלט, האָבן זיי דעריבער געוואָלט בויען אַ שטאָט אין וועלכער זיי וועלן אַלע לעבן צוזאַמען, און אויך בויען אַ הויכן טורעם, וואָס דער צוועק פון אַ מגדל איז ווי ערקלערט אין מפר־שים: א) בכדי אַז אויך פון דער־ווייטן זאָל מען קענען באַמערקן און זען אַז אויף דעם אָרט געפינט זיך אַ שטאָט; ב) בכדי אויפן מגדל זאָלן זיך געפינען שומרים וואָס זאָלן אַכטונג געבן אַז אין שטאָט זאָל ניט אַריינקומען קיין שונא.

ווי געזאָגט, זעט זיך לכאורה אין דעם ניט קיין חטא. נאָר וואָס־זשע דען? — בשעת מענטשן קלייבן זיך צוזאַמען בכדי צו בויען אַ שטאָט מיטן איינציקן צוועק צו פאַראיי־

ביקן זייער נאָמען, „ונעשה לנו שם"[3], ניט האָבנדיק דערין קיין העכערן ציל נאָר בלויז צו פאַראייביקן זייער אייגענעם נאָמען — איז חוץ דעם עצם חסרון דערפון וואָס מען טראַכט נאָר וועגן זיך אַליין אָן קיין שום העכערן אינהאַלט אין לעבן[4]; אויסער דעם, ווען דאָס איז דער איינציקער צוועק, קלייבט מען דאַן ניט איבער די מיטלען דורך וועלכע מען זאָל פאַרווירקלעכן און צוקומען צום דאָזיקן צוועק, און מ'קען זיך באַנוצן אויך מיט מיטלען וועלכע זיינען דאָס פאַרקערטע פון צדק און יושר.

בפרט אַז דאָס איז געווען נאָך אַ מבול, וואָס פאַר דעם מבול האָט נח אויפגעקלערט[5] די סיבה צוליב וואָס דער מבול וועט קומען: צוליב דער ניט־גוטער אויפפירונג פון די מענטשן אין יענעם דור; האָבן דאָך די געראַטעוועטע פון מבול צום אַלעם ערשט געדאַרפט זען צו פאַרריכטן דעם גייסטיקן מצב דורך אַריינברענגען אַ העכערן אינהאַלט אין זייער לעבן, איז וועגן דעם האָבן זיי אינגאַנצן ניט געטראַכט, און אַנשטאָט דעם האָבן זיי, די געראַטעוועטע פון מבול, בלויז געזוכט אַ מיטל ווי צו פאַראייביקן זייער נאָמען אין דער היסטאָריע.

אין דעם איז באַשטאַנען זייער חטא און דערפאַר איז עס דעם אויבערשטן ניט געפעלן געוואָרן.

ג. די אָנווייזונג דערפון איז אַ קלאָרע:

בשעת מען ראַטעוועט זיך פון אַ מבול דאַרף מען צום אַלעם ערשטן זיך באַוואָרענען און פאַרהיטן אַז עס זאָל זיך ניט איבער'חזר'ן ח"ו דער געוועזענער מצב וואָס האָט געבראַכט דעם מבול, אַז „לא תקום פעמיים צרה", עס זאָל ניט אויפקומען צוויי מאָל די זעלבע צרה ח"ו. און דאָס באַוואָרנט מען ניט דורך בויען סתם אַ שטאָט און סתם אַ מגדל, ניט האָבנדיק דערביי קיין שום אַנדערן אינהאַלט ווי בלויז אַז די שטאָט און דער טורעם זאָלן זיין אַלץ גרעסער און העכער. ניט דורך אַזאַ צוגאַנג פאַרבעסערט מען דעם מצב, וואָרום בכדי אַז די שטאָט און טורעם זאָלן האָבן אַ קיום מוז מען אין דעם אַריינברענגען אַ העכערן אינהאַלט, וואָס דאַן בויט זיך די שטאָט בהצלחה און אויך די זאַכן וואָס שטערן צו דער שטאָט ווערן נתהפך ביז אַז זיי העלפן נאָך צו.

ד. עס זיינען דאָ עיר און מגדל פון קדושה[6]: די „שטאָט" וועלכע ווערט אָנגערופן „עיר אלקינו", דאָס איז אַ שטאָט וואָס האָט אין זיך אַ קדושה'דיקן און ג־טלעכן אינהאַלט; און אין דער שטאָט דאַרף זיין אַ טורעם: אַ בית הכנסת און אַ בית המדרש, וואָס דאָס איז דער מגדל פון שטאָט, ווי דער דין איז, אַז די געביידע פון דער שול דאַרף זיין העכער פון אַלע בנינים פון שטאָט[7].

3) ראה זח"א כה, ב. תו"א ס"פ נח. תורת חיים ד"ה ויהי כל הארץ.

4) ראה מו"נ ח"ג פי"ג. עבוה"ק חלק התכלית בתחלתו. פרדס שער כ"ד פ"י. עיקרים מ"ג פ"א. משנה סוף קידושין. לקו"ת פ' ראה סד"ה ושמתי כדכוד (השני). קונטרס ב' ניסן ה'תש"ח. שיחת ליל שמח"ת ה'תשכ"ג.

5) סנהדרין קח, סע"א.

6) ראה לקו"ת לג"פ ס"פ נח. ד"ה והי' הנשאר בציון, י"ג תשרי תרצ"א (ספר המאמרים — קונטרסים — ע' 278).

7) שבת יא, א. שו"ע או"ח סי' ק"נ סעי' ב'.

אין קלאָרערע ווערטער הייסט עס: מען דאַרף בויען אין שטאָט די ערטער אין וועלכע מען דאַוונט און מען לערנט, וואָס דאָס זיינען די בתי כנסיות, בתי מדרשים און ישיבות; אין זיי דאַרף מען אַריינלייגן דעם עיקר קראַפט און די הויפּט ענערגיע אַז זיי זאָלן זיין וואָס גרעסער און וואָס העכער, וואָרום זיי זיינען דער מגדל פון שטאָט, דער מגדל אויף וועלכן עס שטייט [8] „מגדל עוז שם הוי׳ בו ירוץ צדיק ונשגב", וואָס דער מגדל פאַרהיט פון אַלע שונאים, ניט בלויז פון אַן אָפּענעם שונא נאָר אויך פון אַ באַהאַלטענעם [9].

און בשעת מען פירט זיך אַזוי, האָט מען ביידע זאַכן: ערשטנס האָט מען דעם עיקר־שכר, אַז מען פירט דורך דעם אויבערשטנס רצון און מען האָט גרויס הצלחה אין דעם בנין פון עיר ומגדל דקדושה, און דערצו באַקומט מען אויך דעם צוגאָב־שכר, פון „ונעשה לנו שם", אַז דער נאָמען פון די וואָס טוען אין דעם ווערט פאַראייביקט אין דעם דברי הימים פון אידישקייט און פון תורה, אין דער היסטאָריע פון צדק און יושר; עס ווערט פאַראייביקט אַז דער און דער האָט געהאָלפן אויפצובויען דעם נצחיות׳דיקן עיר ומגדל.

ה. מ׳דאַרף זען בויען די ישיבות אין וועלכע מען דערציט קינדער צו לערנען תורה און צו פאַרשפּרייטן תורה אין דער גאַנצער וועלט. די ישיבות זיינען דאָך דער מגדל פון דער שטאָט, דאַרף מען זען צו פאַרגרעסערן און פאַרברייטערן די ישיבות אַז זיי זאָלן קענען עפענען נאָך אָפּטיילונגען און אַרייננעמען נאָך תלמידים. און, ווי געזאָגט פריער, איז דורך דעם בויען דעם מגדל דקדושה האָט מען סיי דעם שכר העיקרי, מען פירט דערמיט אויס דעם רצון העליון, און מען האָט אויך דעם שכר הטפל, דאָס העלפט אויך אין די פּערזענלעכע ענינים אַז זיי זאָלן זיין בהצלחה, און אויך אַז מען ווערט פאַראייביקט אין דער געשיכטע פון אידישקייט, וואָס זי איז די אייביקע געשיכטע.

דער אויבערשטער זאָל געבן און מצליח זיין אין בנין הישיבות כמה פעמים ככה, און אַז צום נעקסטן מאָל ווען מ׳וועט זיך צונויפקומען ביי אַזאַ געלעגנהייט, זאָל מען טראַכטן ניט וועגן דעקן דעם דעפיציט, נאָר וועגן פאַרגרעסערן דעם מגדל אַלץ מער און מער. און דער אויבערשטער זאָל געבן אַז עס זאָל זיין הצלחה אין דעם ענין און אויך אין אייערע פּרטיות׳דיקע ענינים.

(משיחה לעסקני ישיבות תומכי תמימים ליובאַוויטש, ה׳ פ׳ נח תש״כ)

ו. וועגן די דורות פון נח׳ן ביז אברהם׳ען (וועלכע ווערן אויסגערעכנט אין פּרשת נח) שטייט אין דער משנה [10]: „עשרה דורות מנח ועד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין, עד שבא אברהם אָבינו וקבל שכר כלם" (צען דורות זיינען געווען פון נח ביז אברהם — צו וויסן געבן וויפל דער אויבערשטער האָלט

---

8) משלי יח, יו״ד. וראה לקו״ת לג״פ ס״פ נח.

9) ראה ד״ה אני חומה, י״ט כסלו תרצ״ב (ספר המאמרים — קונטרסים — ע׳ 422).

10) אבות פ״ה מ״ב.

אויף זיין צאַרן, אַז אַלע די דורות האָבן אים נאָכאַנאַנד דערצאָרנט, ביז ס'איז געקומען אברהם אָבינו און האָט באַקומען דעם שכר פון זיי אַלעמען).

איז דאָ ניט פאַרשטאַנדיק: וואָס מיינט אַז אברהם האָט באַקומען דעם שכר פון די אַלע צען דורות? זיי זיינען דאָך געווען „מכעיסין ובאין", איז וואָס פאַר אַ שכר האָט זיי גע־קומט, וואָס דעם דאָזיקן שכר האָט אברהם גענומען?

פריער, אין דער זעלבער משנה, ווערט געזאָגט: „עשרה דורות מאדם ועד נח, להודיע וכו' עד שהביא עליהם את מי המבול" (ביז ער האָט אויף זיי געבראַכט די וואַסערן פון מבול). ביי די צען דורות פירט ניט אויס די משנה, אַז נח האָט באַקו־מען דעם שכר פון זיי אַלעמען; און אין פשטות איז עס פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד די אַלע צען דורות פון אדם ביז נח „היו מכעיסין ובאין", האָבן זיי במילא קיין שכר ניט פאַר־דינט. ווערט נאָך מער ניט פאַר־שטאַנדיק: פאַרוואָס ביי די צען דורות פון נח ביז אברהם, וואָס אויך זיי האָבן דערצאָרנט דעם אויבערשטן, פירט אויס די משנה, אַז אברהם אָבינו האָט באַקומען דעם שכר פון די דאָזיקע דורות?

וועט מען עס פאַרשטיין דורך מקדים זיין דעם חילוק צווישן דעם דור המבול — וואָס האָט אָפּגע־שלאָסן און אין זיך כולל געווען די צען דורות פון אדם ביז נח (וואָס דערפאַר האָט דער מבול אַראָפּ־געוואַשט אויך די חטאים פון די פריערדיקע ניין דורות) — און צווישן דעם דור הפלגה, וואָס האָט אָפּ־געשלאָסן און אין זיך כולל געווען אַלע צען דורות פון נח ביז אברהם.

וועגן די עונשים פון דור המבול און דור הפלגה געפינען מיר צוויי קעגנזאַצן: בנוגע דעם עונש אין עולם הזה איז די שטראָף פון דור המבול געווען גרעסער ווי פון דור הפלגה[11]) — דער דור המבול איז אינגאַנצן פאַרטיליקט געוואָרן פון דער וועלט, „וימח את כל היקום", און דער דור הפלגה איז בלויז צע־שפּרייט געוואָרן איבער דער וועלט, „ויפץ ה' אתם וגו'"; דאַקעגן בנוגע די עונשים אין עולם הבא, איז אַ דבר פשוט אַז דער דור הפלגה האָבן ניט קיין חלק לעולם הבא[12]), און וועגן דור המבול זיינען דאָ פאַר־שידענע דיעות: אין משנה שטייט[13]), און אַזוי איז דאָ אויך אַ דיעה אין זוהר[14]), אַז „אין להם חלק לעולם הבא". ס'איז דאָ אָבער נאָך אַ דיעה אין זוהר אַז זיי האָבן יאָ אַ חלק לעולם הבא. איז ניט פאַרשטאַנדיק דער אונטערשייד און ביז צו אַ היפך אין זייערע עונשים אין עולם הזה און אין עולם הבא.

ז. לפי חילוק הפגם — חילוק העונש[15]). דער אונטערשייד צווישן דעם חטא ופגם פון דור המבול און דעם חטא ופגם פון דור הפלגה איז מבואר אין דברי חז"ל, וואָס דער־מיט ווערט אויך ערקלערט דער חילוק צווישן זייערע עונשים: דער

11) בראשית רבה פל"ח, ו. הובא בפירוש רש"י עה"ת בראשית יא, ט. ועיין ג"כ תו"ח נח סד, א ואילך.

12) סנהדרין קז, ב. ואין מי שיחלוק ע"ז.

13) שם.

14) ח"א סט, א. וראה תו"ח עה, ד.

15) תניא ספכ"ד.

דור הפלגה האָט געזינדיקט דער־מיט וואָס „פשטו יד בעיקר להלחם בו"[16]), זיי האָבן געוואָלט מלחמה האַלטן כביכול קעגן דעם אויבערשטן, און פונדעסטוועגן זיינען זיי ניט פאַר־לאָרן געגאַנגען פון דער וועלט, נאָר בלויז צעשפּרייט געוואָרן, ווייל זיי האָבן זיך געפירט אין וועלט־זאַכן, צווישן זיך, מיט אהבה און פריינטש־אַפט, ווי עס שטייט ביי זיי „שפה אחת ודברים אחדים"; דאַקעגן דער דור המבול, הגם אַז „לא פשטו יד בעיקר", וויבאַלד אָבער זיי זיינען געווען גזלנים[17]) און ס'האָט גע־הערשט קריגעריי צווישן זיי, זיינען זיי דערפאַר פאַרפלייצט און פאַרניכ־טעט געוואָרן פון דער וועלט.

לויט דעם וועט מען אויך פאַר־שטיין דאָס וואָס אין עולם הזה איז דער עונש פון דור המבול געווען גרעסער ווי פון דור הפלגה, וויבאַלד דער דור המבול האָבן בעיקר גע־זינדיקט אין חטאים פון „בין אדם לחבירו": גניבה, גזילה וכו', וואָס צעשטערן דעם סדר אין דער הנהגה וואָס דער אויבערשטער האָט איינ־געשטעלט אין עולם הזה, דעריבער איז אויך זייער שטראָף געווען גרע־סער אין עולם הזה; אָבער די זינד פון דור הפלגה זיינען בעיקר געווען „בין אדם למקום", דערפאַר איז אויך זייער עונש אין רוחניות געווען גרע־סער ווי פון דור המבול, וואָס דור הפלגה האָבן ניט קיין חלק לעולם הבא לויט אַלע דיעות און וועגן דור המבול איז דאָ אַ דיעה אַז זיי האָבן יאָ אַ חלק לעולם הבא.

הגם אַז באמת איז אַ חטא שבין אדם למקום נוגע אויך אין עולם הזה, ווייל די וועלט־באַשאַפונג איז דאָך געווען צוליב תורה, „בראשית — בשביל התורה שנקראת רא־שית"[18]) און „אם בחוקתי תלכו", ווען מען פירט זיך ווי דער אויבערשטער וויל, באַקומט מען דאָך אויך גשמיות אויף דער וועלט, „ונתתי גשמיכם בעתם וגו'"; און אַזוי אויך די חטאים שבין אָדם לחבירו זיינען נוגע אויך אין עולם הבא, אין רוחניות, — אויך זיי זיינען דאָך מצוות התורה — פונדעסטוועגן זיינען די ענינים שבין אדם לחבירו בגילוי מער נוגע צו עולם הזה און ענינים שבין אדם למקום זיינען מער שייך צו עולם הבא[19]).

ח. נאָך אַ טעם אויף דעם וואָס דער עיקר עונש פון דור המבול איז געווען אין עולם הזה:

אויף חטאים שבין אדם לחבירו העלפט ניט קיין תשובה און אַפילו יום כפור העלפט ניט אויף דעם, „עד שירצה את חבירו"[20]), ביז ער וועט איבערבעטן זיין חבר. און אויב יענער האָט אים ניט מוחל געווען, ווערט זיין תשובה ניט נתקבל. הגם ער האָט געטאָן וואָס ער האָט גע־קענט — און אויף וויפל דאָס רירט אָן עניני שמים איז זיין תשובה געווען ווי ס'דאַרף צו זיין — ווי־באַלד אָבער אַז דאָס רירט אָן עניני

16) רש"י בראשית יא, ט. סנהדרין קט, א. ב"ר פל"ח, ו.

17) רש"י שם. סנהדרין קח, א. ב"ר שם.

18) אותיות דר"ע. סדר רבה דבראשית ה. רש"י ורמב"ן בראשית א, א. וראה ב"ר פ"א, ויק"ר פל"ו.

19) ראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם פאה בתח־לתה.

20) יומא פה, ב. שו"ע אדמוה"ז חאו"ח סי' תר"ו סעי' א'.

עולם הזה (בין אדם לחבירו) העלפט ניט די תשובה ביז ער וועט מקיים זיין דעם „והשיב את הגזילה", ער וועט צוריקגעבן די גזילה צום חבר, עד ש„יוליכנו אחריו אפילו למדי"[21]), אפילו ווען יענער געפינט זיך אין עק וועלט.

דער כלל איז אָבער מער ניט ווי בנוגע עניני עולם הזה. בנוגע עניני שמים — וויבאַלד ער האָט געטאָן אַלץ וואָס ער האָט געקענט אויף מרצה צו זיין דעם חבר זיינעם, און ער איז ניט שולדיק אין דעם וואָס זיין חבר האָט אים ניט געוואָלט מוחל זיין אָדער אין דעם וואָס ער האָט אים ניט געקענט געפינען — ווערט זיין תשובה נתקבל. נאָר בנוגע עניני עולם הזה — וואָס דאָס איז דאָך דער עיקר אין די חטאים שבין אדם לחבירו — האָט ער דאָך פאַרט ניט פאַרריכט דאָס וואָס ער האָט צעשטערט אין דעם סדר פון עולם הזה, העלפט ניט אויף דעם זיין תשובה[22]). און דעריבער איז כאָטש ס'איז דאָ אַ דיעה אַז דור המבול האָבן אַ חלק לעולם הבא, וואָרום לויט דער דיעה האָבן זיי תשובה געטאָן, האָבן זיי אָבער עונש אין עולם הזה יאָ געהאַט, ווייל עס האָט ביי זיי געפעלט דער „והשיב את הגזילה".

ט. דערמיט ווערט פאַרענטפערט וואָס אברהם האָט באַקומען דעם שכר פון די צען דורות „שהיו מכעיסין ובאין" — ווייל שכר האָט זיי באמת געקומט צוליב זייער נוהג זיין צווישן זיך מיט אהבה און ריעות. זיי אַליין האָבן אָבער דעם שכר ניט געקענט באַקומען, אַפילו אין עולם הזה, ווייל צוליב דעם גרויסן חטא וואָס „פשטו יד בעיקר להלחם בו" זיינען די המשכות, וועלכע זיי האָבן ממשיך געווען דורך זייער אהבה וריעות, אַראָפּגעקומען אין קליפה. על דרך ווי דער אַלטער רבי פסק'נט[23]) אַז ווען אַ רשע לערנט תורה און איז מקיים מצוות איידער ער טוט תשובה, איז ער מוסיף חיות אין קליפה. וואָרום די ענינים וועלכע ווערן נמשך דורך לימוד התורה און קיום המצוות ווערן אויך דאָן נמשך, נאָר אַנ־שטאָט אין קדושה, קומען זיי אַראָפּ אין קליפה.

„עד שבא אברהם וקיבל שכר כלם" — ביז אברהם איז געקומען און דורך זיין עבודה אין דעם קו החסד: ער האָט זיך באַמיט צו מקרב זיין יעדן מענטשן צו ג־טלעכקייט און ער האָט אַפילו מעורר רחמים געווען אויף די אַנשי סדום — דורך דער דאָזיקער עבודה פון טאָן מיט דער וועלט האָט ער אויך מברר געווען די פריערדיקע דורות און דערפאַר האָט ער אויך באַקומען זייער שכר. על דרך ווי דער אַלטער רבי פסק'נט דאָרט, אַז דורך תשובה, נעמט מען אַרויס די תורה און מצוות וואָס מ'האָט ממשיך געווען אין קליפות, און צוזאַמען מיטן בעל־תשובה קערן זיי זיך אום צו קדושה.

אַנדערש איז אָבער ביי די „עשרה דורות מאדם ועד נח", וואָס ביי זיי ווערט ניט אויסגעפירט אַז נח האָט באַקומען שכר כולם, ווייל (א) עס

21) בבא קמא קג, א. ועיין שם קד, רע"א. פוסקים חו"מ סי' שס"ז.

22) עיין יבמות כב, ב. חו"מ שם.

23) הלכות ת"ת פ"ד ס"ג. תניא פל"ט. תו"א פ' חיי שרה סד"ה להבין כו' יפה שעה אחת.

האָט זיי ניט געקומט קיין שכר, (ב) וויבאַלד אַז נח האָט ניט געטאָן מיט דער וועלט און האָט ניט תפלה גע־טאָן אויף די מענטשן פון זיין דור (און דעריבער ווערט דער מבול אָנ־גערופן אויף זיין נאָמען: „מי נח״)[24]) — האָט ער דאָך די פריערדיקע דורות ניט מברר געווען, האָט ער ניט געקענט מקבל זיין זייער שכר, אויב אַפילו זיי וואָלטן געהאַט פאַר־דינט אַ וועלכן ס'איז שכר.

די הוראה פון דעם אַלעמען צו אונז:

מיר געפינען זיך איצט אין דעם דור פון עיקבתא דמשיחא, דער לעצ־טער דור פאַר משיח'ן. די דורות ביז איצט זיינען אַ צוגרייטונג צו ביאת המשיח, וואָס דעמאָלט וועט זיך אויספירן דער תכלית פון דער גאַנ־צער בריאה[25]), און אין דער עבודה פון איצטיקן דור זיינען אָפּהענגיק די ענינים פון די פריערדיקע דורות.

און דורך דער איצטיקער הנהגה בקו החסד, די מדה פון אברהם אָבינו, מקרב צו זיין אַלע אידן מיט אהבת ישראל און דערוועקן זיי צו אידיש־קייט, איז מען מגלה די הייליקע ניצוצות וואָס יעדער איד האָט אין זיך בהעלם — פון זיינע עלטערן און אור־עלטערן ביז די ערשטע דורות, און דער וואָס איז מקרב די אידן און איז מגלה זייערע ניצו־צות, איז מקבל שכר כולם, דורך דעם וואָס ער ברענגט די ניצוצות צו זייער תכלית — גאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחות ש״פ בחוקותי תשכ״ב)

לך לך

א. אויף דעם וואָס די תורה דער־ציילט, אַז אברהם אבינו האָט זיך מל געווען ערשט ווען ער איז אַלט געוואָרן ניין און ניינציק יאָר, פרעגט מען[1]): אברהם אבינו האָט דאָך מקיים געווען די גאַנצע תורה[2]) נאָך איי־דער זי איז געגעבן געוואָרן — פאַרוואָס האָט ער מיט דער מצות מילה געוואַרט ביז דער אויבערשטער וועט אים דאָס הייסן טאָן?

דאַרף מען פריער פאַרשטיין דעם אונטערשייד צווישן די מצוות וואָס די אָבות האָבן מקיים געווען פאַר מתן תורה און די מצוות וואָס די אידן זיינען מקיים נאָך מתן תורה*[2]): דער קיום המצוות ביי די אבות איז געווען מיט זייער אייגענעם כוח, זיי האָבן ניט געהאַט דעם באַזונדערן כוח מלמעלה אויף קיום המצוות[3]) וואָס דער אויבערשטער האָט גע־געבן צו אידן דורך זיין ציווי ביי מתן תורה. דערפאַר, כאָטש אויך די אָבות האָבן געטאָן מצוות בפועל ממש אין גשמיות, האָבן זיי אָבער ניט געקענט דורכדרינגען מיט דער קדו־

24) ראה לקוטי שיחות ח״א פ׳ שלח.

25) תניא פל״ו.

1) הובא בתו״א פ׳ לך ד״ה בעצם היום הזה. וראה לקוטי שיחות ח״א ע׳ 40.

2) קידושין פב, א. יומא כח, ב.

*2) ראה גם להלן ע׳ 775 ואילך.

3) ראה שהש״ר פ״א ע״פ לריח שמניך וגו׳: כל המצות שעשו לפניך האבות ריחות היו וכו׳. שיחת שבת בראשית (התוועדות א) ה׳תשכ״א.

שה פון מצוות די דברים גשמיים, אַז זיי — די דברים גשמיים — זאָל ווערן הייליק (אַזוי ווי למשל די עבודה פון יעקב אבינו מיט די „מקלות", וואָס דערמיט האָט ער ממשיך געווען די המשכות עליונות וואָס מיר זיינען ממשיך דורך דער מצוה פון תפילין [4]), פונדעסטוועגן, איז נאָך זיין אָפּטאָן די עבודה מיט די „מקלות" זיינען זיי געבליבן שטעקלעך, אָן קיין קדושה אין זיי); דאַקעגן די מצוות וואָס אידן זיינען מקיים נאָך מתן תורה, האָבן זיי דעם כוח, וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן דורך זיין ציווי, צו ממשיך זיין קדושה אויך אין די דברים גשמיים, אַז דער גשם זאָל ווערן הייליק.

פון דער צווייטער זייט, הגם אַז אונזערע מצוות זיינען אין אַ העכע־רער דרגא ווי די מצוות פון די אָבות, איז אָבער דוקא דאָס וואָס די אָבות האָבן מקיים געווען מצוות (פאַר מתן תורה) האָט געגעבן אַ מעגלעכקייט און אַ כוח צו אונז, אַז מיר זאָלן קענען מקיים זיין די מצוות אין גשמיות [5]), וואָס אויף דערויף שטייט [6] „מעשה אָבות סימן לבנים", די מעשים פון די אָבות זיינען אַ צייכן און אַ נתינת כוח, טרעטן דורך די וועג [7] פאַר זייערע קינדער.

וויבאַלד אַז דער כוח אויף קיום המצוות פון די בנים קומט פון „מעשה אָבות", פון די מצוות וואָס די אָבות האָבן מקיים געווען, דעריבער האָט צום ווינציקסטן איין מצוה פון די אָבות געדאַרפט זיין אינגאַנצן גלייך צו די מצוות פון נאָך מתן תורה; ד. ה. אַז די מצוה זאָל מיט איר קדושה דורכדרינגען דעם דבר הגשמי, אַז ער אַליין זאָל ווערן קדוש, און די קדושה זאָל אין אים אויך פאַר־בלייבן נאָכן מקיים זיין מיט אים די מצוה.

און דורך דער דאָזיקער איין מצוה פון די אבות האָבן אויך אַלע זייע־רע אַנדערע מצוות — הגם זיי האָבן ממשיך געווען די המשכות נאָר אין רוחניות — אַ שייכות צו די מצוות פון נאָך מתן תורה, אַז זיי גיבן אַ כוח צו מקיים זיין די מצוות און ממשיך זיין דורך זיי המשכות אויך אין גשמיות.

(אַ דוגמא צו דעם ענין וואָס לפחות איין מצוה פון די אבות האָט גע־דאַרפט זיין אַזאַ וואָס אירע המשכות זאָלן אַראָפּקומען אין גשמיות, געפי־נען מיר אויך ביי די נביאים: בשעת דער אויבערשטער האָט באַפוילן אַ נביא צו זאָגן אַ געוויסע נבואה [8]), האָט אים פילע מאָל דער אויבער־שטער דערביי געהייסן טאָן פאַרשי־דענע פּעולות אין גשמיות אין פאַר־בינדונג מיט דער נבואה — לייגן זיך אויף דער לינקער זייט, אויף דער רעכטער זייט, אא"וו. צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט פאַרבינדן די נבואה מיט אַ פּעולה גשמית? שטייט אויף דעם אין ספרים [9]), אַז עס קען זיין אַז אַ נבואה זאָל זיך ענדערן

4) זח"א קסב, א. וראה תו"א ויצא כג, ג.

5) ראה תו"א ר"פ לך, ופ' יתרו ד"ה משה ידבר. תו"ח שם.

6) אור התורה ר"פ לך. וראה רמב"ן בראשית יב, ו: „כל מה שאירע לאבות סימן לבנים" וראה שם יב, יו"ד.

7) ב"ר פ"מ, ו.

8) יחזקאל ד, ד. שם ו.

9) רמב"ן שם. לבוש על הרקאנטי לך לך שם. וראה ג"כ דרשות הר"ן ד"ב.

(פאַרבליבן בלויז אין רוחניות), איז בכדי די נבואה זאָל זיכער דערפילט ווערן (און אין דער גשמיות'דיקער וועלט) האָט דער אויבערשטער געהייסן דעם נביא פאַרבינדן לכל הפחות אַ טייל פון דער נבואה מיט גשמיות).

ב. די איין מצוה פון די אבות וואָס האָט ממשיך געווען קדושה אויך אין גשמיות, איז געווען מצות מילה, די מצות מילה צייכנט זיך אויס דערמיט וואָס זי מאַכט־אויף קדושה אין דעם דבר הגשמי, און די זעלבע קדושה בלייבט אויך אויף שפּעטער. ווי עס שטייט [10]: „והיתה בריתי בבשרכם" — דאָס זאָל זיין מיין פאַרבונד מיט אייך אין אייער (גשמיות'דיקן) פליייש, „לברית עולם" — צו אַ בונד וואָס בלייבט אויף אייביק.

די ערקלערונג אין דעם: תוכן מצות מילה איז צוויי ענינים. איין ענין איז, אַז די מצוה באַשטייט אין דער איין מאָליקער פּעולה, אין דעם מל זיין דעם בשר הערלה; אַ צווייטער ענין — אויסער דער פּעולת המילה איז דאָ אַ פּעולה נמשכת [אַז דער מענטש זאָל זיין אַן אָדם מהול; אויך — ער זאָל ניט זיין קיין ערל [11]].

פון דעם וואָס דער רמב"ם פסק'נט [12], אַז „המושך ערלתו" גייט אַריין אין דעם כלל פון „המפר בריתו של אברהם אבינו", איז אַ ראַי' אַז די מצוה איז ניט בלויז דאָס איינמאָליקע מל־זיין, נאָר אויך אויפטאָן אַז דער מענטש זאָל זיין אַ מהול (— ניט קיין ערל). און דערפאַר ווען ער איז „מושך ערלתו", ער טוט אַ פּעולה אויף מבטל זיין פּעולת המילה, צעשטערט ער דערמיט דעם בריתו של אברהם אָבינו.

מען זעט צוויי ענינים:

(א) די מצות מילה איז צו אויפטאָן אין דעם אבר אַליין, ניט נאָר אַז דער אבר איז אַ מיטל וואָס דורך אים קען מען מקיים זיין אַ מצוה (אַט אַזוי ווי די מצוה פון לייגן תפילין אויף דער האַנט און אויפן קאָפּ, וואָס די מצוה איז ניט צו אויפטאָן אין דער האַנט און אין קאָפּ, מער ניט וואָס דורך די אברים איז מען מקיים אַ מצוה, די האַנט מיטן קאָפּ ווערן דורך דער מצוה ניט איבערגעאַנדערשט), נאָר די מצוה איז צו פּועל'ן אין דעם אבר גשמי אַליין, ער זאָל זיין אַ מהול, אָדער — ניט קיין ערל. (ב) די מצות מילה איז ניט בלויז אין דער צייט ווען מ'טוט די פּעולת המילה, נאָר זי ציט זיך במשך דעם גאַנצן לעבן פון דעם אָדם המהול.

אַ ראַי' אויף דעם אַז מצות מילה איז אַ מצוה נמשכת: די גמרא [13] דערציילט, אַז דוד המלך, ווען ער איז אַריין אין מרחץ און האָט געזען אַז ער איז נאַקעט, האָט ער געזאָגט: ווי מיר, וואָס איך שטיי נאַקעט אָן אַ מצוה, און באַלד ווי ער האָט זיך דערמאָנט אין דער מצוה פון מילה האָט ער זיך באַרואיקט, זעט מען דאָך דערפון, אַז די מצות מילה איז אַ מצוה נמשכת.

10) בראשית יז, יג.

11) ראה מכתב הגאון הרגצובי (נדפס בשדי חמד מילואים לקונטרס המציצה). צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה.

12) הל' מילה פ"ג ה"ח. וראה ג"כ ירושלמי פאה פ"א סוף ה"א.

13) מנחות מג, ב.

אַז דער איד האָט אויף זיך די מצוה אויך נאָך דער פעולת המילה, און דערפאַר איז נתיישבה דעתו פון דוד המלך ווען ער האָט זיך דערמאָנט אויף דער דאָזיקער מצוה; מ'קען ניט זאָגן אַז דוד'ס בארויקונג איז געווען צוליב דעם קיום מצות מילה פון אַמאָל, וואָס דאָן האָט ממשיך געווען קדושה אויף אים — ווייל אין דעם איז דאָך ניטאָ קיין אונטערשייד פון מצות מילה ביז די מצוות, וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אַנדערע אברים [14].

הגם אַז אויך אין אַנדערע מצוות, ווי למשל ווען אַ איד לייגט איצט תפילין, וויבאַלד ס'איז שוין נאָך מתן תורה, פועל'ן די תפילין אַן אויסאיידלונג און אַ הייליקייט אין קאָפּ און אין האַנט, וואָס לייגן די תפילין, אויך נאָך דער צייט פון הנחת תפילין (ווי אויבן געזאָגט) — וואָרום ס'איז דאָך זיכער, אַז אַ האַנט וואָס לייגט תפילין איז ניט גלייך צו אַ האַנט וואָס לייגט ניט ח"ו קיין תפילין — איז דאָס אָבער ניט מער ווי אַ זיכרון און אַ קדושה, און ניט אַז די מצות תפילין אַליין בלייבט אין דער האַנט אויף שטענדיק. אַנדערש איז די מצות מילה, וואָס די מצוה פאַרבלייבט שטענדיק אין גוף האדם.

דערמיט ווערט פאַרענטפערט די קשיא וואָס תוספות פרעגט [15]: צוליב וואָס דאַרף די גמרא אַרויסלערנען פון אַ פסוק אַז נשים זיינען ניט מחויב צו מל זיין זייערע זין, וויבאַלד די מצות מילה איז דאָך אַ מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט אַ באַשטימטער צייט (ביום ולא בלילה) און פון מצוות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט צייט, „מצוות עשה שהזמן גרמא", זיינען נשים פטור?

אָבער ווי גערעדט פריער: אמת טאַקע אַז דער דורכפירן די מצוה איז פאַרבונדן מיט צייט, איז אָבער די מצוה וואָס דער איד איז אַ מהול (ניט אַן ערל) ניט אָפּהענגיק פון צייט און איז פאַראַן שטענדיק, סיי בייטאָג און סיי ביינאַכט.

ג. די אויבנדערמאָנטע מעלות פון מצות מילה, אַז זי מאַכט הייליק דעם גשמי אַליין און די מצוה ציט זיך אויך אויף שפּעטער, איז אויך געווען פאַר מתן תורה. און דעריבער, בשעת אברהם אבינו האָט באַשוואוירן זיין קנעכט אליעזר (ווייל דער וואָס שווערט דאַרף בעת דער שבועה האַלטן אין דער האַנט אַ „חפץ של מצוה") [16], האָט ער צו אים געזאָגט [17], „שים נא ידך תחת ירכי", ווייל די קדושת המצוה פון מילה איז געבליבן אויף שטענדיק און דעריבער האָט אליעזר געקענט שווערן ביי דער מצוה.

דערמיט ווערט אויך פאַרענטפערט פאַרוואָס אברהם אבינו האָט געוואַרט אויף מקיים זיין די מצות מילה ביז דער אויבערשטער האָט עס אים געהייסן צו טאָן, און ער האָט זי ניט מקיים געווען פון זיך אַליין פונקט ווי ער האָט מקיים געווען אַלע אַנדערע מצוות — ווייל די מצוה איז ענלעך צו די מצוות פון נאָך מתן תורה דערמיט וואָס זי איז ממשיך קדושה אין דעם גשמי אַליין, און אויף דעם האָט ער געמוזט האָבן

14) שו"ת או"ז סי' יא.

15) ד"ה אותו, קידושין כט, א.

16) שבועות לח, ב. שו"ע חו"מ סי' פז סעי' יג, טו.

17) בראשית כד, ב.

אַ ציווי, וואָס דאָס איז אַ נתינת כוח מלמעלה.

(מלוקט משיחות כ״ד אייר תשי״א, יו״ד שבט תשי״ב)

ד. פון דעם וואָס דער אויבער־שטער האָט אויסגעקליבן מצות מילה, אַז דוקא דורך איר זאָלן די מעשה אָבות זיין אַ נתינת כוח אויף אַלע מצוות פון די בנים, איז פאַרשטאַנדיק אַז אין דער מצוה זיינען מרומז ענינים וואָס זיינען כללות׳דיקע פאַר אַלע מצוות. וועט מען עס פאַרשטיין לויט דעם וואָס דער רמב״ם שרייבט אין מורה נבוכים[18] (עס זיינען פאַראַן אַ סך ענינים אין מורה נבוכים[19] וואָס האָבן אַ יסוד אין זוהר און קבלה)[20], אַז איינער פון די טעמים אויף מצות מילה, איז בכדי צו אַפּשוואַכן די תאוה וואָס איז פאַר־בונדן מיט דעם אבר. און דאָס איז דאָך אַן ענין כללי אין אַלע מצוות, „לצרף בהן את הבריות״[21]), אויס־איידלען אויך דעם גוף ביז ער וועט ניט האָבן קיין תאוה און געשמאַק אין גשמיות׳דיקע זאַכן און זיין גע־שמאַק זאָל זיין נאָר אין ענינים פון קדושה.

ה. אויסער דער אויבנדערמאָנטער שייכות פון מצות מילה צו אַלע מצוות, זיינען אויך אין די פּרטים פון מצות מילה אָנגעדייטעט ענינים כללים פון עבודת האדם.

אין מצות מילה זיינען פאַראַן, כנ״ל, דריי ענינים: (א) די פעולה פון מילה; דאָס עצם מל־זיין; (ב) וואָס דער איד ווערט און בלייבט אַ מהול, ווי גע־רעדט פריער; (ג) ער איז ניט קיין ערל.

די איינטיילונג פון מצות מילה אין אָט־די דריי פּרטים איז ניט בלויז סתם אַ חקירה, נאָר זי איז נוגע אויך להלכה, ווייל יעדער פּרט פון די דריי איז נוגע צום קיום פון מצות מילה: עס זיינען פאַראַן פאַלן ווען בלויז צוויי פון די פּרטים זיי־נען באַוואָרנט, איז די הלכה אַז מען מוז דאַן באַוואָרענען אויך דעם דריטן פּרט.

ווען איינער ווערט געבאָרן אַ גע׳־מל׳טער — זיינען ביי אים פאַראַן די צוויי פּרטים: ער איז אַ מהול און ער איז אויך ניט קיין ערל, עס פעלט ביי אים אָבער די פעולת המילה. דערפאַר איז דער דין[22]) אַז אַזאַ איינער דאַרף האָבן „הטפת דם ברית״.

ווען איינעם האָט מען גע׳מל׳ט און שפּעטער טוט ער אַ פעולה היפך פעולת המילה, „משך ערלתו״ — איז ביי אים געווען פעולת המילה און ער איז אויך ניט קיין ערל (וואָס דערפאַר מעג ער עסן תרומה)[23]), עס פעלט אים אָבער די מצוה פון בלייבן אַ מהול, ווי געבראַכט פרי־ער פון רמב״ם אַז ער איז „מפר בריתו של אברהם אבינו״.

ווען איינער איז געבוירן געוואָרן מיט צוויי ערלות און מ׳האָט מל־געווען בלויז איינע פון די צוויי — איז ביי אים געווען די פעולת המילה,

---

18) ח״ג פמ״ט.

19) ראה רשימות אדמו״ר הצ״צ על מו״נ (נדפסו בס׳ החקירה — דרך אמונה).

20) ראה ספר השיחות ה׳ש״ת ע׳ 41 הערה *27. וראה להלן פ׳ וירא הערה 18.

21) ב״ר רפמ״ד.

22) שו״ע יו״ד סי׳ רסג סעי׳ ד.

23) יבמות עב, א. רמב״ם הל׳ תרומות פ״ז הל׳ יו״ד.

און ער איז אויך אַ מהול, ער איז אָבער אויך אַן ערל[24].

ו. אין די אַרומגערעדטע דריי פּרטים פון מצות מילה זיינען מרומז ענינים כללים אין עבודת האדם.

פונקט ווי אין מצות מילה מוז זיין די פּעולה פון מילה, און פון איר מוזן אַרויסקומען צוויי תוצאות, מהול און אינו ערל, אַזוי איז אויך בכללות עבודת האדם אין תורה און מצוות מוז זיין עבודה, און אַזאַ פּעולה און עבודה, וואָס זאָל אַרויסברענגען די צוויי תוצאות, מהול און אינו ערל.

„מהול" מיינט די עבודה אין קו פון ועשה טוב: עס זאָל אָפּגעדעקט און אַנטפּלעקט ווערן דער טוב וואָס איז דאָ ביי אַ אידן, אַז זיין טוב זאָל זיך אויסדריקן סיי בנוגע זיך אַליין — אין טראַכטן, ריידן און טאָן אין לימוד התורה און קיום המצוות בפועל ממש, אין טאָג־טעג־לעכן לעבן; און סיי בנוגע אַ צווייטן — צו באַווירקן אויך אַ צווייטן אידן, אויף וויפל ס'איז נאָר מעגלעך.

„אינו ערל" אין עבודה מיינט דער קו פון סור מרע: ניט צו זיין קיין ערל, אונטער שליטת הערל — יצר הרע[25] — ניט צו האָבן אין זיך קיין רע און קיין תאוות, ניט קיין גראָבע תאוות („מילה — כריתת הערלה הגסה") און אויך ניט קיין אײדעלע תאוות („פּריעה — כריתת הערלה הדקה").

און פונקט ווי אין מצות מילה איז אַפילו ווען נולד מהול פעלט ביי אים אין דער מצוה און עס מוז זיין הטפת דם ברית, אַזוי איז עס אויך אין עבודה. ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא[26], אַז דער וואָס ער איז פון דער נאַטור אַ מתמיד, במילא איז ער מקיים דעם ועשה טוב מצד הטבע („מהול"); אויך איז ער פון דער נאַטור אַ מצונן, ער איז קאַלט צו תאוות, און במילא איז ער אָפּגעהיט אין סור מרע („אינו מהול"), פונדעסטוועגן ווערט ער אָנגערופן „לא עבדו", עס פעלט אים עבודה, — ער מוז האָרעווען מער ווי מצד זיין נאַטור. און דאָס זעלבע איז אויך ביי אַזאַ וואָס זיין „סור מרע ועשה טוב" איז צו אים געקומען דורך זיין האָרעוואַניע אַמאָל, אָבער איצט, ווען דאָס איז שוין ביי אים געוואָרן אַ געוואוינהייט ווי אַ צווייטע נאַטור, איז עס פאַר אים איצטער ניט גענוג און ער דאַרף האָרעווען מער ווי זיין געוואוינהייט, ווי אַרומגערעדט דאָרט אין תניא.

און דאָס איז אַן אָנווייזונג פאַר יעדן אידן, אַז ער מוז אַלע מאָל האָרעווען אין עבודת ה', זיך ניט באַגנוגענען מיט דעם טוב וואָס ער פאַרמאָגט שוין. וואָרום יעדער איד, אַפילו אַזאַ וואָס איז ניט קיין צדיק און אויך ניט קיין בינוני, האָט ער נאַטירלעכע גוטע מדות און אייגנ־שאַפטן צו טאָן טוב און פון דער נאַטור האָט ער אויך ניט קיין שייכות צו געוויסע ענינים פון רע — ווי ערקלערט אין תניא[27], אַז ביי יעדן אידן איז אינגאַנצן אָפּגעפרעגט דער ענין פון כפירה ח"ו, ביז אַז אויף דעם איז אַ איד גרייט, אָן קיין שום טעם און טענה, זיך צו מוסר

24) ראה שבת קלה, רע"ב. צפנת פענח לרמב"ם הל' מילה רפ"א.
25) סוכה נב, א.

26) פט"ו.
27) פי"ח ואילך.

נפש זיין און איבערטראָגן די שווערס־טע פייניקונגען.

אויף דעם איז די אויבנדערמאָנטע הוראה, אַז אויך אין דעם איינגעבוירענעם טוב פון אַ אידן פאָדערט זיך עבודה; ניט נאָר דאַרף ער האָרעווען צו איינשאַפן זיך דעם טוב וואָס ער האָט ניט מצד הטבע, נאָר ער דאַרף אויך האָרעווען אויף די מדות טובות, וועלכע ער האָט מצד הטבע, זיי צו פאַרבעסערן, אויסאיידלען און דערהויבן אין קדושה.

ז. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס דער אַלטער רבי שרייבט להלכה אין שלחן ערוך[28]: הגם אַז „גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא בי״ג שנים ויום א׳״ — די פאַרענדיקונג און דער עיקר אַריינקומען פון קדושה׳דיקן נפש אין אַ אידן איז צו בר־מצוה (וואָס דערפאַר טייטשן חז״ל אַז „מלך זקן וכסיל״[29]) מיינט דער יצר־הרע און „ילד מסכן וחכם״ מיינט דער יצר־טוב — דער יצר־הרע ווערט אָנגערופן „זקן״ ווייל ער קומט צום מענטשן פריער מיט דרייצן יאָר פאַרן יצר־טוב, וואָס ווערט צוליב דעם טעם גערופן „ילד״), איז אָבער „תחילת״, דער אָנהויב אַריינקום פון דעם נפש דקדושה, דורך און מיט דעם חינוך פון אַ אידיש קינד צו תורה ומצוות, און אויך מיט „מצות מילה״.

איז דער טעם אויף דעם: די טבע פון דעם גוף ונפש הבהמית מצד עצמם איז צו ציען זיך צו יעדן דבר גשמי וחומרי, ווי עס שטייט אין פסוק[30]: „רוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ״, און בשעת אַז דורך מצות מילה ווערט אָפגעשוואַכט דער קאָך און דער געשמאַק אין גשמיות — כנ״ל ממורה נבוכים — און דער איד באַקומט דורך דעם אַ קאָך און געשמאַק אין קדושה, דאַן באַקומט דער גוף, אין זיין פנימיות, די ג־טלעכע נשמה — „כניסת נפש דקדושה״.

ח. אויף דעם דאָזיקן דין ווערט אין דעם אַלטן רבי׳נס שלחן ערוך ניט אָנגעצייכנט קיין מקור. קען מען זאָגן אַז דער מקור איז פון ספר מנורת המאור פון ר׳ ישראל אלנקאווה, וואו ער ברענגט להלכה ווי די דיעה אין גמרא[31]: „קטן מאימתי בא לעולם הבא כו׳ משעה שנימול״, אַז פון זיבנט אַ אידיש קינד ווערט גע־מל׳ט וועט ער אויפשטיין צו תחיית המתים[32]).

דאָס וואָס אַ גוף פון אַ אידן קען אויפשטיין צו תחיית המתים איז עס צוליב דער ווירקונג פון דער נשמה אויפן גוף, אין אַן אופן פנימי, איז פון דעם פסק פון מנורת המאור, אַז „משעה שנימול״ וועט דער תינוק אויפשטיין צו תחיית המתים, אַ מקור צום פסק פון אַלטן רבי׳ן, אַז דער אָנפאַנג פון דעם אַריינקומען פון נפש דקדושה אין אַ אידן איז דורך מצות מילה.

אויך קודם המילה, און אַפילו איידער ער ווערט געבוירן, האָט שוין

28) מהדו״ב סי׳ ד סעי׳ ב.

29) קהלת ד, יג. קה״ר שם. זהר ר״פ וישב.

30) קהלת ג, כא.

31) סנהדרין קי, ב. וראה להלן שיחת יט כסלו הערה 10.

32) מנורת המאור ח״ד פ׳ גידול בנים (ע׳ קלא). ראה ב״כ שו״ע יו״ד סי׳ רסג סעי׳ ה.

די נשמה אַ פאַרבונד מיטן גוף, ווי די גמרא זאָגט[33]) אויף אַ תינוק ווען ער איז נאָך במעי אמו: „ונר דלוק לו על ראשו וכו׳ ”[34]) און „משביעין אותו תהי צדיק וכו׳ ” — מען באַשווערט די נשמה, אויף איר אויספירונג אין דעם גוף ווען ער וועט געבוירן ווערן, וואָס דערפון זעט מען, אַז די נשמה האָט שוין דאַן אַ פאַרבונד מיטן גוף. דער דאָזיקער פאַרבונד איז אָבער ניט מער ווי אַ מקיף׳דיקער, ווי דער לשון „ונר דלוק לו על ראשו”, די נשמה לייכט איבער אים. אָבער דער אַריינקומען פון דער נשמה אין גוף אין אַ פנימיות, „כניסת נפש דקדושה”, דאָס ווערט ערשט בשעת מילה.

ט. אָט די אויבנגעזאָגטע צוויי ענינים, וואָס מצות מילה דאַרף אויפ־טאָן — דער איד זאָל זיין אַ מהול און ער זאָל ניט זיין קיין ערל — דריקן זיך אויס אויך אין צוויי סוגים שכר פון דער מצוה[35]):

דער שכר פאַר דעם „ועשה טוב” (מהול) איז וואָס ער איז „בא לעולם הבא” (ווי געזאָגט פריער); און דער שכר פאַר דעם „סור מרע” (אינו ערל) איז וואָס די חז״ל זאָגן[36]), אַז אברהם אבינו יושב על פתח גיהנום, און ער נעמט פון דאָרט אַרויס יעדן אידן וואָס איז ניט קיין ערל[37]).

און סוף כל סוף וועט מען אין זכות פון דער מצוה אויך אויסגע־לייזט ווערן פון שעבוד מלכיות (וואָס שעבוד מלכיות איז דער זעלבער ענין ווי גיהנום[38])), וכמאמר רז״ל[39]) הבט לברית גו׳ אף על פי שאין לישראל מעשים טובים הקב״ה גואלן בזכות המילה, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת י״ט כסלו תשכ״ב)

---

33) נדה ל, ב.

34) ראה לקו״ת דברים יח, ג. (ועייג״כ במאמרים המצויינים שם).

35) ראה תניא פל״ט: שכר מצוה מצוה פי׳ שמשכרה נדע מהותה.

36) עירובין יט, א. ב״ר פמ״ח, ח.

37) אין להקשות ממה שאיתא בגמרא שם: בר מישראל שבא על בת עכו״ם דמשכה ערלתו כו׳, אף שגם משוך אינו ערל (כנ״ל סעי׳ ה׳) ורק שאינו מהול — כי מכיון דהמושך ערלתו מיפר בריתו של אברהם אבינו — אין אברהם אבינו „מסיק להו כו׳”. (וע״ד שעל כרת דיוהכ״פ — אין יוהכ״פ עיצומו מכפר, גם לדעת רבי (כריתות ז, א). ואף דיו״כ, גם כשאינו מתענה, מכפר (לדעת רבי) אעבירות דכל השנה — הרי גם בנדו״ד, המדובר לא בסתם עבירות ועונשין, כ״א רק (בדוגמת קדושת וכרת דיו״כ, היינו) בזה שדוקא מצות מילה מצלת, היינו מהעונש דירידת גיהינם, שבזה — מושך כו׳ אינה מצילתו). ועפי״ז יומתק השינוי במרז״ל בענין זה בעירובין, ב״ר, ושמ״ר פי״ט, ח (ועד״ז תנחומא ס״פ לך): בשמ״ר המדבר בהבטחת הקב״ה שאין ישראל מהולים יורדים לגי־הינם, מספיק שמלאך מושך ערלת החוטא (אף שאז החוטא אינו מיפר בריתו של א״א, ערל אינו — אבל סו״ס אינו מהול). בעירובין דקאי דאברהם אבינו מסיק, אין הנ״ל יכול למנוע זה (כיון דלא היפר החוטא הברית). בב״ר באותן שחטאו הרבה (אבל לא באו על עכו״ם, שבעירובין) ואברהם אבינו יושב כו׳ אין מספיק שימשוך ערלתן (כבשמ״ר), כ״א מביא ערלה ממש שאז ה״ה ערל כו׳. ודלא כבעירובין שמדייק רש״י „כמי שאינו נימול”. ולא — ערל. וכנ״ל דעת הרמב״ם, ודו״ק. ואכ״מ.

38) כמאמר רז״ל (ב״ר פמ״ד, כא. ונתבאר בתו״א ד״ה מים רבים בפ׳ נח) שבחר לו אברהם אבינו שעבוד נגד גיהינם.

39) אגדת בראשית פ׳ יז.

וירא

א. די גמרא[1]) לערנט אַרויס פון דעם וואָס אברהם אָבינו האָט געזאָגט צו דעם אויבערשטן „אד׳ אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו׳", אַז „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה" — דערפון וואָס אברהם האָט געבעטן דעם אויבערשטן צו וואַרטן און ער אַליין איז געלאָפן אויפנעמען די אורחים, איז אַ ראַי׳ אַז הכנסת אורחים איז גרעסער ווי קבלת פני שכינה.

אַזוי פסק׳נט אויך דער רמב״ם[2]) און דאָס איז דער לשון פון רמב״ם דאָרט: „והוא החק שחקק אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה, מאכיל עוברי דרכים ומשקה אותן ומלוה אותן, וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלשה אנשים" (און דאָס איז דער געזעץ וואָס אַברהם אָבינו האָט איינגעקריצט און די חסד וועג וואָס ער האָט זיך אין איר געפירט, ער גיט עסן צו די פאַרבייגייער און גיט זיי טרינקען און באַגלייט זיי, וגדולה הכנסת אורחים וכו׳).

אין דעם רמב״ם זיינען ניט פאַרשטאַנדיק צוויי ענינים:

(א) דער דרך פון רמב״ם אין „יד החזקה" איז צו ברענגען נאָר די הלכה אַליין און ניט דעם מקור פון וואַנען מ׳לערנט אַרויס די הלכה, סיידן אין פאַל ווען דער געבראַכטער מקור גיט צו אַן ערקלערונג אין דער הלכה. אָבער אין הלכה פון „גדולה הכנסת אורחים" זעט מען ניט, לכאורה, דעם ביאור וואָס דער מקור „שנאמר וירא והנה וגו׳" גיט צו אין דער דאָזיקער הלכה, איז צוליב וואָס ברענגט דאָ דער רמב״ם דעם פסוק?

(ב) דער רמב״ם אַליין איז מאריך אין פירוש המשניות[3]), אַז אַלע מצוות וועלכע מיר זיינען היינט מקיים, טוען מיר זיי נאָר צוליב דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו אונז דורך משה רבינו ע״ה אויפן באַרג סיני. למשל, דאָס וואָס מיר זיינען מקיים מצות מילה, איז עס ניט ווייל אברהם אָבינו און בני ביתו האָבן זיך מל געווען, נאָר ווייל דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט דורך משה רבינו אַז מיר זאָלן זיך מל זיין אַזוי ווי אברהם אבינו ע״ה האָט זיך מל געווען. און אַזוי איז עס אויך ביי אַלע אַנדערע מצוות וועלכע מ׳האָט מצווה געווען פאַר מתן תורה. איז לויט דעם ניט פאַרשטאַנדיק וואָס דער רמב״ם זאָגט דאָ „והוא החק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה" (אַז דעם חוק פון הכנסת אורחים האָט אברהם אבינו איינגעשטעלט), — מיר טוען דאָך דאָס נאָר ווייל אַזוי האָט אונז דער אויבערשטער אָנגעזאָגט ביי מתן תורה, און ווי דער רמב״ם אַליין שרייבט דאָרט[4]), אַז די מצוה פון הכנסת אורחים גייט אַריין אין כלל פון „ואהבת לרעך כמוך". איז וואָס

1) שבת קכז, א.
2) הל׳ אבל פי״ד הל׳ ב.
3) חולין פ״ז, משנה ו.
4) הל׳ א.

לערנט אונז דאָס וואָס אברהם אָבינו האָט עס חוקק געווען?

ב. אין תיקוני זוהר שטייט[5], אַז ר׳ שמעון האָט געזאָגט: „זכאה איהו מאן דמקבל אורחין ברעו שלים כאילו מקבל אפי שכינתא" (דער וואָס נעמט אויף אורחים מיטן גאַנצן ווילן איז כאילו (אַזוי ווי) ער איז מקבל פני שכינה). לכאורה איז דער מאמר פון תיקוני זוהר אין סתירה צום פריער־געבראַכטן מאמר פון גמרא אַז הכנסת אורחים איז גרעסער ווי קבלת פני שכינה.

הגם מיר געפינען אָפט חלוקי דעות אין דברי חז״ל — אין גמרא גופא און אַזוי אויך צווישן גמרא און זוהר — אָבער אין דעם ענין איז ניט שייך צו זאָגן אַז דער תיקוני זוהר קריגט אויף דער גמרא, ווייל די גמרא לערנט דאָך אַרויס פון אַ פסוק, און אַ בפועל, אַ „מעשה רב" פון אברהם אָבינו, אַז הכנסת אורחים איז גרעסער, מוז מען דערפאַר לערנען פשט אין תיקוני זוהר באופן כזה אַז ס׳זאָל ניט זיין קיין סתירה צום פסק פון גמרא וואָס איז באַגרינדעט אויף אַ פסוק.

ג. דער פשט אין תיקוני זוהר וועט ווערן פאַרשטאַנדיק מיט דעם וואָס מ׳וועט פריער מבאר זיין די מדריגה פון רבי שמעון בר יוחאי, וואָס ער האָט עס געזאָגט דעם אויבנדערמאָנטן מאמר פון תיקוני זוהר.

ביי רשב״י איז געווען „תורתו אומנתו"[6], און אויך איז ער געווען פון די „בני עלי׳"[7], וואָס אַפילו אין נגלה דתורה איז ערקלערט די גרויסקייט פון די צוויי מעלות, און מכל שכן ווי זיי זיינען מבואר אין פנימיות התורה, אין חסידות[8]. זייענדיק אין אַזאַ מדריגה איז פאַר־שטאַנדיק ווי הויך ביי ר׳ שמעון׳ען איז געווען דער ענין פון קבלת פני שכינה. בפרט ווי דער זוהר זאָגט[9] „מאן פני האדון הוי׳ דא רשב״י" — במילא איז דאָך דאָס וואָס לגבי אונזער ערך הייסט „קבלת פני שכי־נה", מקבל זיין די מדריגה פון פנימיות אלקות, האָט רשב״י געהאַלטן ביי דער מדריגה שטענדיק, ביי אים האָט אַלע מאָל געלויכטן דער פני (פני־מיות) האדון הוי׳. מוז מען דאָך זאָגן אַז זיין קבלת פני שכינה איז געווען גאָר אין אַ סך אַ העכערן אופן.

און אין פאַרגלייך מיט דער הוי־כער מדריגה פון קבלת פני שכינה ביי ר׳ שמעון׳ען — און לויט זיין אייגענער דרגא האָט ער אויך אַזוי געמוזן ווערן[10] — איז הכנסת אורחים ניט גרעסער נאָר איז גלייך צו זיין קבלת פני שכינה. אָבער די וואָס האָבן ניט דערגרייכט צו דער הויכער מדריגה פון רשב״י, ביי זיי איז הכנסת אורחים גרעסער ווי קבלת פני שכינה.

נאָך אַ זאַך: עס רעדט זיך אין לקוטי תורה[11], אַז מצד דער מעלה פון נשמת רשב״י, האָט ער מיט זיין

5) תי׳ ואו קרוב לסופו.
6) שבת יא, א.
7) סוכה מה, ב.
8) תניא ספ״י. עמק המלך ש״א בסופו.
9) ח״ב ל״ח, א. — ראה כעין זה גם בנגלה דאורייתא, בירושלמי ביכורים פ״ג ה״ג: והוי׳ בהיכל קדשו דא ר׳ יצחק בר׳ לעזר בכנישתא מדרשא דקיסרין. וראה בחיי פ׳ תשא לג, ז.
10) ראה ברכות לה, ב.
11) פ׳ שמיני ד״ה לויתן.

עבודה רוחנית געקענט ממשיך זיין די המשכות וואָס ווערן נמשך ביי אַנדערע גאָר דורך קיום המצוות בגשמיות. די ראַי' אויף דעם איז פון די דרייצן יאָר וואָס רשב"י איז געווען אין מערה — וואו ער האָט זיכער ניט געהאַט די מעגלעכקייטן צו מקיים זיין אכילת מצה, קידוש אויף ווייַן, אתרוג און סוכה, א"אַ (וואָרום מצד סכנת נפשות האָט ער ניט געטאָרט אַרויסגיין פון דער מערה) — האָט ער ממשיך געווען די המשכות פון די אַלע מצוות דורך יחודים עליונים ועליות (הגם אַז אין דער מערה איז ער געווען אַן אָנוס, און „אונס רחמנא פטרי׳ "[12]), די תורה האָט אים גע'פּטר'ט פון מקיים זיין יענע מצוות — איז אָבער שווער צו זאָגן אַז מלמעלה האָט מען גע־פּירט דערצו אַז דעם רשב"י האָבן געפעלט געוויסע המשכות). און ווייל רשב"י האָט מיט זיין עבודה רוחנית אויפגעטאָן אַזוי ווי אַנדערע דורך מצוות גשמיות, דערפאַר איז ביי אים נוגע געווען ווי ביי אַנדערע די גשמיות פון די מצוות, און ווי ער זאָגט אין ירושלמי[13]) בפשיטות: ולא מודי רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב — אָבער ניט אַזויפיל נוגע ווי ביי אַנדערע, אויך דאַן ווען ער האָט די מצוות מקיים געווען בפועל ממש אין גשמיות אַריינגע־נומען אויך די מצות הכנסת אורחים.

(על דרך ווי ביי דער הלכה פון „לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו"[14]) (אַ „לאו" — אַ „לא תעשה" — וואָס אין אים איז ניטאָ קיין מעשה קומט ניט פאַר דעם קיין מלקות) געפינען מיר כמה פוסקים וואָס האַלטן[15]), אַז ווען דער לאו איז אין אַלגעמיין פון דעם סוג „שאין בו מעשה", איז אַפילו אין דעם פאַל ווען מ'איז עובר אויף דעם לאו דורך אַ מעשה, קומט ניט פאַר דעם קיין מלקות, ווייל די מעשה ווירקט ניט אין אַזאַ לאו, וואו בעיקרו איז ער אַ „לאו שאין בו מעשה").

און היות אַז די מצות „הכנסת אורחים", האָט דער רשב"י מקיים געווען אין אַזאַ הויכן אופן וואו די גשמיות'דיקע דורכפירונג פון דער מצוה איז ניט אַזויפיל נוגע, ווייל בעיקר האָט ער זי מקיים געווען דורך עבודה רוחנית, — איז אין רוחניות די מצוה פון הכנסת אור־חים ניט גרעסער ווי „קבלת פני שכינה", און מכל שכן אַז זי איז ניט גרעסער פון אַזאַ הויכער „קבלת פני שכינה" ווי ס'איז געווען ביי רשב"י. דערפאַר האָט רשב"י גע־זאָגט, אַז „הכנסת אורחים" איז גלייך צו „קבלת פני שכינה". אָבער די תורה איז דאָך על „הרוב תדבר" — די תורה רעדט דאָך אין אַן אופן וואָס איז אָנגעמאָסטן צו דער מערהייט פון אידן, וואָס קומען ניט צו דער מדריגה פון רשב"י וואָרום בני עלי׳ — הן מועטין[7]), איז דערפאַר — האָט תורה גע'פּסק'נט, אַז „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה".

ד. און דאָס קומט דער רמב"ם באַוואָרענען דורך זיין ברענגען דעם מקור פון דער הלכה „גדולה הכנסת אורחים וכו׳". דער מקור פון פסוק

12) בבא קמא כח, ב. וש"נ.

13) שבת פ"א סוף ה"ב.

14) שבועות ג, ב. וש"נ.

15) ראה מל"מ פ"ד מהל׳ מלוה ה"ו ובשד"ח מערכת למ"ד כלל י"ב וכלל י"ד.

גיט דאָ צו אַן ערקלערונג אין דער הלכה: אַן דעם מקור פון דער הלכה וואָלט מען געקענט מיינען אַז ר׳ שמעון אין תיקוני זוהר קריגט אויף דער הלכה — און הגם אַז וואו ס׳איז אַ מחלוקת פון תלמוד בבלי מיטן זוהר איז די הלכה ווי אין בבלי, איז דאָך אָבער „אלו ואלו דברי אלקים חיים״ [16]), עס וואָלט גע־האַט אַן אָרט אויך די דיעה פון זוהר ביי יעדן (מצב פון אַ) אידן — דעריבער ברענגט דער רמב״ם דעם מקור פון אַ פסוק מפורש, צו באַ־ווייזן אַז דערינען איז ניטאָ קיין מחלוקת און דעת רשב״י וואָס רעדט לויט זיין מדריגה, ווי אויבן געזאָגט, איז ניט אין סתירה צום פסק הגמרא.

און ס׳איז קיין וואונדער ניט וואָס דער רמב״ם באַוואָרנט אַן ענין וואָס ווערט געבראַכט אין זוהר, ווייל ס׳איז ידוע [17]) אַז דער רמב״ם איז געווען אַ מקובל און אַ סך ענינים אין זיינע ספרים איז זייער מקור בזוהר, קבלה וכו׳ [18]).

ה. על פי זה איז אויך מובן דער לשון פון רמב״ם: „והוא החק שחקקו אברהם אָבינו ודרך החסד שנהג בה״, וואָס דערמיט גיט ער צו פאַרשטיין פאַרוואָס די הלכה פון בבלי איז ניט אין סתירה צו דעת ר׳ שמעון אין תיקוני זוהר:

דאָס וואָס מיר האָבן דעם כוח צו מקיים זיין די מצוות וועלכע מ׳האָט אונז אָנגעזאָגט מסיני, איז עס צוליב דעם וואָס „מעשה אבות סימן לבנים״ [19]). און אין דער מצוה פון הכנסת אורחים: דאָס וואָס בנוגע לכל ישראל איז הכנסת אורחים גרע־סער פון קבלת פני שכינה, קומט עס פון דער נתינת כוח פון אברהם אבינו, דורך דעם „חק שחקקו״ אין דער מצוה פון הכנסת אורחים — „מעשה אבות״ — אין אַן אופן וואָס זאָל זיין שייך צו יעדן אידן.

און דאָס איז אויך דער דיוק פון לשון הרמב״ם „ודרך החסד שנהג בה״: אַז די עבודה פון אברהם אָבינו איז געווען אין קו פון חסד (וואָס מצד דעם האָט ער געבעטן אַפילו אויף ישמעאל׳ן: „לו ישמע־אל יחי׳ לפניך״), האָט ער דעריבער איינגעשטעלט זיין הכנסת אורחים אין אַן אופן וואָס איז שייך צו אַלע אידן, אַפילו צו די וואָס זיינען אין אַ זייער נידעריקער מדריגה, און דערמיט אונז ממשיך געווען אַ כוח אויפן קיום פון מצות הכנסת אור־חים, אַז עס זאָל זיין „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה״.

און דאָס מיינט דער רמב״ם מיט זיין לשון „והוא החק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה״ — ווען ניט די עבודה פון אברהם אבינו, וואָלטן מיר ניט געהאַט דעם כוח צו מקיים זיין מצות הכנסת אורחים בגשמיות, במילא וואָלט ביי אונז ניט געווען דער ענין פון הכנ־סת אורחים אין אַן אופן וואָס איז גדולה מהקבלת פני שכינה. נאָר אָב־

16) עירובין יג, ב.

17) ראה ספר השיחות ה׳ש״ת ע׳ 41 הערה 27*.

18) בכמה ס׳ כבר דנו בזה. ראה רשימות הצ״צ על מו״נ (בסו״ס החקירה). כסף משנה להל׳ מזוזה (פ״ה ה״ד). מגדול עוז להל׳ תשובה (פ״ה ה״ה). ס׳ בן יוחאי שער ו׳ מענה קל. הרמב״ם והזהר (להרב מרגלית). וראה צפנת פענת על הרמב״ם להל׳ ע״ז (פי״ב ה״ו): פחות מד׳ הטעם משום דמבואר בס׳ קבלה דיש לפאה דא״ק ד׳ שערות ע׳ בס׳ מפתח העולמות ע״ש.

19) ראה לעיל פ׳ לך לך הערה 6.

רהם אָבינו דורך זיין עבודה האָט אונז געמאַכט ירש'נען, איינגעקריצט און איינגעפירט אין יעדן אידן זיין דרך החסד, וואָס איז דער אָנהויב פון אַלע מדות, און פון מדות קומט עס אַראָפּ אין פועל ממש — וואָס זה כל האדם.

(משיחת ליל ערב ראש השנה,
כ"ט אלול תשכ"ב)

ו. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט אַ סך מאָל געזאָגט[20]), אַז פון דער סדרה פון יעדער וואָך דאַרף מען זיך אָפּ־לערנען אַ הוראה אין לעבן. און ס'איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז אַזוי: ווייל מיר האָבן דאָך אַן אייביקן לעבעדיקן ג־ט, און ער האָט אונז געגעבן אַן אייביקע לעבעדיקע תורה, וואָס דורך איר — דורך לערנען שטענדיק די תורה און אָפּלערנען פון איר אַ הוראה אין לעבן — זיינען מיר אַן אייביק לעבעדיק פאָלק און מיר קענען איבערלעבן און ביי־קומען אַלע שוועריקייטן.

די היינטיקע סדרה דערציילט וועגן דעם ערשטן אידן וואָס איז געווען אויף דער וועלט. ער איז געווען אַן איין־איינציקער און די גאַנצע וועלט איז געווען קעגן אים[21]), ביז מען האָט איינגעזען אַז דער אויי־בערשטער איז מיט אים און שטיצט אים אין אַלץ וואָס ער טוט. דאַן האָט דער מלך פון פלשתים „כורת ברית" געווען, געשלאָסן אַ בונד מיט אברהם'ען און אברהם האָט געקענט רואיקערהייט וואוינען אין ארץ פלש־תים.

20) ראה קונטרס ביקור שיקאגא ע' 7, ולעיל פ' נח הערה 2.

21) ב"ר מב, ח. וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א.

און אין דער צייט, וואָס אברהם האָט געוואוינט אין פלשתים, דער־ציילט די היינטיקע סדרה: „ויטע אשל בבאר שבע", אַז ער האָט דאָרט געפלאַנצט אַן אשל; „ויקרא שם בשם הוי' א־ל עולם", ער האָט דאָרט מפרסם געווען ג־טלעכקייט[22]) און אמונה; „ויגר אברהם בארץ פלש־תים ימים רבים", ער האָט געוואוינט אין לאַנד פון פלשתים אַ סך יאָרן — און דערנאָך קומט די דערציי־לונג וועגן דער עקידה.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס לער־נען מיר אָפּ פון דעם וואָס אברהם האָט דאָרט געפלאַנצט אַן אשל? די תורה באַשרייבט דאָך דאָ די גרויס־קייט פון אברהם אָבינו, אַז זייענ־דיק אַן איינציקער איד האָט ער אומעטום פאַרשפּרייט אמונה בה' אחד, איז וואָס גיט־צו אין דעם די דער־ציילונג פון זיין פלאַנצן דעם אשל? אויך וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער „ויטע אשל" צו דער פרשת העקידה וואָס קומט באַלד נאָך דעם?

ז. אין פשטות איז דער טייטש פון „אשל" — אַ גרויסער פאַרצווייגטער בוים. זייענדיק אין אַ מדבר'דיקן לאַנד, וואו די היץ פון דער זון ברענט, האָט ער דאָרט געפלאַנצט אַ בוים כדי צו באַשיצן זיך פון דער זון.

אין גמרא[23]) שטייט, אַז „אשל" מיינט ניט אַן איינציקן בוים, נאָר אַז אברהם האָט געפלאַנצט אַ גאַנצן גאָרטן מיט פרוכט־בוימער, און דער צוועק איז געווען אַז די פאַרביי־גייער־אורחים, זאָלן געניסן פון די פרוכטן. נאָך אַ דיעה: אַז „אשל"

22) סוטה י, סע"א.

23) סוטה שם ובפרש"י.

מיינט „פונדק" — אכסני', אז אברהם האט די אורחים געגעבן ניט בלויז פרוכטן, נאר עסן און טרינקען, פלייש און וויין וכו' און א געלעגער[24]). ביז — ווי ס'שטייט אין מדרש[25]) — אז אברהם האט אויך (צוליב די אורחים) איינגעארדנט ביי זיך אין הויז א סנהדרין, בכדי צו ענטפערן אויף די שאלות וואס האבן געקענט אויפקומען ביי די אורחים.

די תורה דערציילט אונז דא דעם אופן פון אברהם אבינו'ס הכנסת אורחים: ער האט זיך ניט באנוגנט מיט געבן די אורחים ברויט, זאלץ און וואסער, וואס זיי זיינען דאך גענוג צו אנזעטיקן; אברהם אבינו האט זיך ניט באנוגנט צו געבן זיי דעם מינימום, נאר ער האט זיי אויך געגעבן פארגעניגן־זאכן: פרוכט, וויין, כל מיני מגדים, און א געלעגער, און אפילו אויך א סנהדרין צו ענט־פערן אויף זייערע שאלות, און ער האט זיי דאס אלץ געגעבן כאטש זיי זיינען פאר אים געווען אינגאנצן פרעמדע מענטשן.

פון דעם דארף זיך אפלערנען יע־דער איד: ביי יעדערן איז דאך איינגעפלאנצט אין הארצן די מדה פון צדקה און גמילות חסדים. דארף ער וויסן אז די מדה, וואס ער האט זי בירושה פון אברהם אבינו[26]), איז זי ניט בלויז אויף צו געבן א צווייטן דאס סאמע נויטיקע, נאר אויך צו געבן אים דברי תענוג; און ניט נאר אין מאטעריעלן זין, נאר אויך צו לייזן יענעמס נפש'דיקע פראב־לעמען.

ח. דער ענין פון טאן צדקה אין דעם אויבנדערמאנטן אופן, צו געבן ניט נאר דאס נויטיקסטע נאר אויך צו מהנה זיין מיט דברי תענוג, איז ספעציעל איינגעווארצלט אין על־טערן בנוגע צו זייערע קינדער. קינ־דער זיינען דאך אומבאהאלפן, איז דא אן איינגעווארצלטע טבע אין די עלטערן צו געבן זייערע קינדער אלץ וואס זיי דארפן (ניט רעכענענדיק זיך צי די קינדער וועלן זיי שפע־טער צוריקצאלן צי ניט). ניט נאר זייערע הכרחיות; אזוי בכלל בנוגע צו חינוך, דערציען עלטערן די קינ־דער זיי זאלן זיך אנטוויקלען און אויסוואקסן אין דער פולסטער מאס, סיי מאטעריעל און סיי גייסטיק.

ביי אידן, ווי אין ביישפיל פון אברהם אבינו, איז די דאזיקע באצ־יאונג ניט בלויז צו אייגענע קינ־דער נאר אויך צו פרעמדע מענטשן. דאס איז איינגעפלאנצט אין יעדער אידישער הארץ, אז דאס וואס ער האט באקומען דורך הארעוואניע און גרויסער אנשטרענגונג, זאל ער עס אוועקגעבן צו א גאנץ פרעמדן מענטשן; און ניט נאר צו באפרי־דיקן יענעמס באדערפענישן אין גש־מיות, נאר אויך פותר זיין יענעמס נפש'דיקע פראבלעמען.

אזא הנהגה איז העכער פון שכל: געבן יענעם וואס אים פעלט — פארשטייט עס אויך שכל, אז ווי־באלד יענעם פעלט עפעס דארף מען עס אים דערפילן, ווייל ס'איז אויף אים א רחמנות. אבער געבן יענעם וואס אים פעלט ניט נאר אויף א

24) מדרש הובא בבחיי וירא (כא, לג).
25) ב"ר פנ"ד, ו.
26) יבמות עט, א.

תענוג זאך, דאס קומט פון א באַזונדערע מדה פון גוטסקייט וועלכע נעמט זיך פון העכער ווי שכל; וואס מצד זיין מדת הטוב זוכט ער אז אויך יענעם זאל זיין גוט.

און אז עס איז אזוי אין מאַטעריעלע זאַכן, איז עס נאָך מערער אין גייסטיקע זאַכן, ווייל אַ גייסטיקער חסרון, אַ חסרון אין דער נשמה — טוט פיל מער וויי, און ס'איז אים שווערער צו פאַרריכטן ווי אַ חסרון אין גוף.

דערפאַר איז דער סדר ביי אידן, אַז אין יעדן אָרט וואו מ'איז נאָר געקומען — אין אַ פרייער מדינה, צי אין אַן אָרט וואו מ'אונטערדריקט זיי — האָט מען זיך ניט גערעכנט מיט קיין זאַך און מ'האָט באַלד געגרינדעט ישיבות און תלמוד־תורה'ס[27]), און מ'האָט געזוכט זיי איינשטעלן אַז זיי זאָלן געבן ניט נאָר דעם מינימום וואָס עס פאָדערט זיך פאַר די תלמידים און תלמידות, נאָר אין דער פולסטער מאָס, יגדיל תורה ויאדיר.

ט. ווענט מען איצט פאַרשטיין די שייכות פון „ויטע אשל גו'" צו דער עקידה.

דער כוח פון מסירת נפש ביי אברהם און יצחק צו גיין צו דער עקידה, זייענדיק „בארץ פלשתים ימים רבים", — אין אַ לאַנד וואו מען האָט זיי ניט געדריקט, ניט געקוועטשט און וואו זיי זיינען געווען אינגאַנצן פריי — איז עס געקומען פון „ויטע אשל", פון זייער הנהגה אין אַזאַ אופן פון חסד וואָס איז העכער פון טעם ודעת. דערפאַר זיינען זיי אויך אין דער רואיקער צייט פון „ימים רבים" געגאַנגען צו דער עקידה מיט שמחה.

י. דאָס איז אויך אַן אָנווייזונג פאַר אַלע דורות: עס מאָנט זיך ביי אידן אַ הנהגה פון מסירת נפש און ספּעציעל ביי דער דערציאונג פון קינדער, אַז דאָס וואָס זיי האָבן אויף דעם געהאָרעוועט יאָרן לאַנג, זאָלן זיי עס אַוועקגעבן אויף חינוך הבנים והבנות, ניט נאָר אייגענע קינדער, נאָר אויך יענעמס; און געבן זיי ניט נאָר די זאַכן פון הכרחיות, נאָר די פולסטע מאָס פון אידישקייט, תורה ומצוות — און דאַן וואַקסט אויס אַ מסירת־נפש־דור, אַז אויך זייענדיק אין אַ פרייער מדינה זיינען זיי גרייט צו מקריב זיין אַלץ וואָס זיי האָבן ביז אויך זייער לעבן פאַר אמונה תורה ומצוות, פאַר אַלץ וואָס איז פאַרבונדן מיט אידישקייט.

יא. בשעת די הנהגה איז אין דעם אויבנגעזאָגטן אופן האָט מען דעם צוזאָג פון דעם אויבערשטן אַז דער שכר פאַר שטיצן און פאַרגרעסערן און פאַרטיפן די ישיבות און תלמוד־תורה'ס וועט זיין ניט „אַ דאָלאַר פאַר אַ דאָלאַר", נאָר דער אויבערשטער וועט אָפּצאָלן כמה פעמים ככה (אַזוי ווי מיר געפינען ביי אברהם אבינו, וואָס ביי אים האָט זיך אָנגעהויבן מיט איין קינד, און פון דעם איז געקומען דער „והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים"), ניט נאָר אין געלט — וועגן דעם איז גאָר איבעריק צו ריידן — נאָר אויך אין אַנדערע ענינים: געזונט, אַריכות ימים און נחת פון קינדער.

---

27) ראה יומא כח, ב.

ואל ירע לבבך בתתך לו — דער אויבערשטער זאָל געבן מ׳זאָל אויפ־נעמען בשמחה די אָפּלערנונג פון הנהגת אברהם אבינו ויצחק, מען זאָל געבן אויף די ישיבות מיט אַן אָפּע־נער און ברייטער האַנט און בשמחה, און דאַן וועט דער אויבערשטער צו־ריקצאָלן כמה פעמים ככה, ניט נאָר אין געלט נאָר אין אַלץ וואָס מען דאַרף [28].

(משיחה לעסקני ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש, י״ז מרחשון, תשי״ט)

חיי שרה

א. אויפן פסוק „ויהיו חיי שרה וגו׳", ברענגט דער מדרש [1] דעם פסוק [2] „יודע ה׳ ימי תמימים וגו׳", און ער טייטשט: „כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים" (פונקט ווי זיי (די צדיקים — דערמאָנט אין פסוק פאַר דעם) זיינען גאַנצע, אַזוי זיי־נען אויך זייערע יאָרן גאַנצע). און דער מדרש ברענגט דערויף אַ דוגמא פון שרה׳ן, וואָס אירע יאָרן זיינען געווען תמימים, פון די יאָרן וואָס מען האָט איר באַשטימט האָט גאָר־ניט געפעלט.

דאַרף מען פאַרשטיין: עס זיינען דאָך געווען אַ סך צדיקים און צד־קניות פאַר שרה׳ן און נאָך שרה׳ן, וואָס אויך זייערע יאָרן זיינען גע־ווען תמימים. — פאַרוואָס ברענגט ער אַ דוגמא דוקא פון שרה׳ן?

אין פשטות קען מען ענטפערן: אַלע צדיקים, וויבאַלד זיי האָבן מקיים געווען דעם „ועבדתם את ה׳ אל־קיכם", זיי האָבן שטענדיק געדינט דעם אויבערשטן, האָט זיי אויך דער אויבערשטער פאַר דעם צוריק־גע־צאָלט מיט דער ברכה וואָס שטייט דערביי [3], „את מספר ימיך אמלא", ער האָט זיי געגעבן גאַנצע, פולע יאָרן. איז קיין חידוש ניט אַז זייערע יאָרן זיינען געווען תמימים (און ביי די צדיקים, וואָס צוליב אַ זייטיקער סיבה האָט מען אַראָפּגענומען פון זיי־ערע באַשטימטע יאָרן, האָט ביי זיי טאַקע געפעלט פון זייער פולער צאָל יאָרן) [4], אָבער שרה, וואָס איז נפטר געוואָרן פּלוצלונג צוליב אַ זייטיקער סיבה — „פרחה נשמתה" פון דער בשורה פון עקידת יצחק [5] — איז עס אַ חידוש, אַז פונדעסטוועגן זיינען אירע יאָרן געווען גאַנצע.

וויבאַלד אָבער אַז ענינים אין תורה זיינען זייער בדיוק, מוז מען זאָגן אַז דאָס וואָס דער מדרש ברענגט די דוגמא פון שרה׳ן, איז עס ניט בלויז צוליב דער נייעס וואָס אין

28) ראה תו״א בתחילתו שע״י הצדקה „נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה", ונתבאר בלקו״ת לג״פ שם.

1) ב״ר פנ״ח, א.

2) תהלים לז, יח.

3) שמות, כג, כו.

4) ראה ב״ר פס״ג, יב: ה׳ שנים שמנע הקב״ה מחייו.

5) מבשורה המצערת שנעקד (ב״ר פנ״ח, ה. וראה פדר״א פל״ב). או מרוב שמחה (כפירוש ריב״א עה״ת — ומביא דוגמא מכתובות סב, ב — או כמסופר בס׳ הישר).

דעם, אַז אַ זייטיקע סיבה האָט ניט אָנגערירט דעם ענין פון שנותם תמי־מים (וואָס דאָס גיט דאָך ניט צו בהבנת הענין עצמו), נאָר אויך, ובעי־קר, צוליב דעם וואָס דער תוכן הענין פון „שנותם תמימים" האָט אַ ספּעציעלע שייכות צו שרה׳ן, מע־רער ווי צו אַנדערע צדיקים.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס מיינט דער מדרש מיט די ווערטער „הן (די צדיקים) תמימים". מ׳קען ניט זאָגן אַז ער מיינט זייער מקיים זיין תרי״ג מצוות — ווייל דאָס איז דאָך פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס זיי ווערן גערופן צדיקים, אַפילו לויט דעם פירוש הפשוט פון דעם באַמען צדיק, ובפרט ווי דער תואר צדיק ווערט ערקלערט אין תניא[6]. דער־פון וואָס דער מדרש באַנוצט דאָ דעם תואר תמימים איז אַ באַוויז אַז ער מיינט דאָ נאָך אַ מעלה, אין צוגאָב צו זייער קיום המצוות. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז די מעלה פון „הן תמימים".

נאָך אַ זאַך: ווען די תורה פאַר־גלייכט צוויי ענינים, איז עס ניט צוליב אַ צופעליקע שייכות, נאָר ווייל איין ענין איז פאַרבונדן אָדער איז אַ סיבה אויפן צווייטן. דערפאַר, ווי־באַלד דער מדרש זאָגט „כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים", איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז „הן תמי־מים" איז שייך אָדער ברענגט צו דעם אַז ס׳זאָל זיין „שנותם תמימים". לכאורה, דאָס וואָס זיי זיינען גע־ווען צדיקים, און זיי האָבן געטאָן זייער עבודה אין קיום המצוות, איז אַ גענוגנדע סיבה צו „שנותם תמי־מים" (און ווי אויבן דערמאָנט, אַז דורך „ועבדתם את ה׳ אלקיכם" האָט מען דעם שכר פון „את מספר ימיך אַמלא"), דאַרף מען פאַרשטיין, ווי אַזוי פאַרבינדט עס דער מדרש דוקא דערמיט וואָס זיי זיינען געווען תמי־מים?

ב. אין דער זעלבער סדרה זאָגט דער מדרש[7] אויפן פסוק „ואברהם זקן בא בימים": „יש לך אדם שהוא בזקנה ואינו בימים, בימים ואינו בזקנה, אבל כאן זקנה כנגד ימים וימים כנגד זקנה", — אַז ס׳קען זיין אַ מענטש וואָס האָט בלויז איינע פון די ביידע, אָדער „זקן" אָדער „בא בימים", אָבער אברהם האָט גע־האַט ביידע: „זקן" און „בא בימים".

די מפרשי המדרש, וואָס טייטשן אין פשטות, לערנען דאָ דעם פשט, אַז עס קען געמאָלט זיין אַז אַ מענטש זאָל זיין „זקן" און דאָך ניט „בא בימים" — ווי ר׳ אלעזר בן עזרי׳ וואָס איז געוואָרן אַ „זקן" צו אַכצן יאָר[8] — און ס׳קען אויך זיין „בא בימים" אָן „זקנה", אַז זייענדיק אַלט אין יאָרן איז ער יונג לויטן אויסזען.

לויט דעם פירוש איז ניט פאַר־שטאַנדיק: לכאורה זיינען די צוויי מעלות — „זקן" און „בא בימים" — אויסערלעכע זייטיקע מעלות וואָס דריקן ניט אויס די גרויסקייט פון אברהם אבינו: „אחד הי׳ אברהם"[9] (דער איינציקער אין זיין צייט וואָס האָט געדינט צו ה׳ אחד); דער ער־שטער ש„התחיל להאיר"[10]), וואָס האָט אָנגעהויבן באַלייכטן די וועלט

6) פ״י.

7) ב״ר פנ״ט, ו.

8) ברכות כח, א.

9) יחזקאל לג, כד. וראה פירוש הצ״צ ע״פ זה (נעתק בסה״מ תש״ת ע׳ 144).

10) שמו״ר פט״ו, כו. ב״ר פ״ב, ג.

מיט ג־טלעכקייט; אברהם אבינו איז געווען דער מיט וועמען עס האָט זיך אָנגעפאַנגען די תקופה פון „שני אַלפים תורה״ [11] (צו לערנען און פאַרשפרייטן תורה אין וועלט). פון דעם אָבער וואָס די תורה באַצייכנט אברהם׳ען מיט די צוויי מעלות, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין זיי דריקט זיך אויס די באַזונדערע גרויסקייט פון אברהם אבינו.

ג. די מעלות פון „זקן״ און „בא בימים״ טייטשן רז״ל: „זקן — זה שקנה חכמה״ [12] (זקן ווערט גערופן דער וואָס „קויפט״ חכמה); „בא בי־מים״ — ער איז געקומען מיט אַלע טעג [13], אַז עס האָט ניט געפעלט קיין איין טאָג אין וועלכן אברהם האָט ניט מקיים געווען מצוות (דאָס וואָס איז געווען מצוה אין זיינע צייטן, פאַר מתן תורה).

דאָס הייסט, אַז די צוויי מעלות טיילן זיך אין צוויי באַזונדערע סו־גים: די מעלה פון „זקן״ האָט צו טאָן מיט דער שלימות פון זיין נשמה, אַז ער האָט קונה געווען חכמה בנפשו. און די מעלה פון „בא בי־מים״ באַשטייט אין דעם וואָס ער האָט אויפגעטאָן און ממשיך געווען אין די ימים, אַז יעדן טאָג האָט ער אויסגעפילט מיט מצוות.

דערמיט איז פאַרשטאַנדיק דער דיוק „בא בימים״, אַז יעדער טאָג איז אָנגעפילט מיט מצוות: ווען דער קיום המצוות וואָלט געווען נוגע נאָר צו דער שלימות פון זיין נשמה, וואָלט דאָן ניט געווען קיין אונטער־שייד צי ער איז מקיים יעדן טאָג באַזונדער מצוות, אָדער ער איז מק־יים די זעלבע צאָל מצוות במשך פון בלויז איין טאָג פון די אַלע טעג, ווייל אין שייכות צו זיין נשמה האָט ער דאָך אַלץ די זעלבע צאָל מצוות. מוז מען דעריבער זאָגן, אַז די מעלה פון „בא בימים״ איז צו אויפטאָן אין די טעג, דערפאַר איז דאָ באַוואָרנט געוואָרן אַז יעדער טאָג איז געווען מלא מיט מצוות.

ד. די ערקלערונג פון דעם ענין: דער אַלגעמיינער אונטערשייד צווישן תורה און מצוות איז [14], וואָס תורה — חכמתו של הקב״ה — איז שכל ורוחניות, און דורך דעם וואָס אַ איד לערנט תורה קומט צו שלימות אין זיין נפש; מצוות זיינען אָנגע־טאָן אין גשמיות׳דיקע זאַכן, איז זיי־ער ענין בעיקר ניט אַזוי צוליב דער שלימות פון זיין נפש נאָר צוליב באַלייכטן די גשמיות׳דיקע וועלט, מאַכן פון וועלט אַ דירה לו יתברך בתחתונים.

דערפאַר, ווען עס רעדט זיך וועגן חכמה (תורה), איז דער לשון „שקנה חכמה״, ער האָט אַריינבאַקומען חכמה פון תורה בנפשו; און ווען עס רעדט זיך וועגן מצוות, איז דער לשון „בא בימים״, דורך קיום המצוות האָט ער אויפגעטאָן אַ זיכוך אין עולם הזה, וואָס וועלט איז אין דעם גדר פון זמן, „ימים״.

און מיט דעם דיוק פון לשון

---

11) ע״ז ט, א.

12) קדושין לב, ב (וכגירסת התו״כ, וכבפרש״י — ל׳ נוטריקן. וכפי שמדייק בזה בטעמי מצות ס״פ קדושים — כי הוא נקרא זה).

13) ראה זח״א רכד, א. תו״א טז, א. עט, ב. יהל אור קלט, טז, ה.

14) ראה תניא פכ״ג ופל״ז. אגה״ק סו״ס כ׳.

„ימים" מיינט ער צו אונטערשטרייכן אַזאַ גשמיות וואָס איז אונטערגעוואָרפן די ענדערונגען פון זמן (וואָס שינויים איז דער עיקר ענין פון זמן). ווייל עס זיינען פאַראַן גשמיות'דיקע זאַכן וואָס זיינען „חזקים כיום הבראם" [15]), ווי די צבא השמים, די זון, די שטערן אא"וו, וואָס זמן ווירקט ניט קיין ענדערונגען אין זייער חוזק, זיי זיינען אַלעמאָל אַזוי שטאַרק ווי אין טאָג פון זייער באַשאַפן. און אויך אין ארץ זיינען פאַראַן זאַכן וואָס זיינען בנצחיים, ווי דער משכן [16]), ארון און שמן המשחה [17]) וואָס משה רבינו האָט געמאַכט, וואָס זיינען באַהאַלטן געוואָרן און זיינען אייביק גאַנץ. אָבער דער עיקר כוונת הבריאה איז צו מאַכן אַ דירה פאַר דעם אויבערשטן בתחתונים, „שאין תחתון למטה ממנו" [18]), אין די גאַר נידעריקסטע ענינים פון עולם הזה וואָס פאַלן אַרונטער די שינויים פון זמן. וואָס דאָס איז די הדגשה פון בא בימים.

ה. דאָס איז געווען די גרויסקייט פון אברהם אבינו, וואָס ביי אים זיינען געווען צוזאַמען ביידע מעלות: „בזקנה" (אייגענע שלימות) און „בימים" (אויפגעטאָן אין וועלט), כאָטש די צוויי זאַכן זיינען פון צוויי גאַנץ באַזונדערע, קעגנגעזעצטע סוגים, און ניט אַלע קענען האַלטן ביי ביידע מדריגות צוזאַמען. עס ווערט דערציילט אין ספר מגיד מישרים [19]), אַז מ'האָט צוגעזאָגט דעם בית יוסף אַז ער וועט זוכה זיין צו פאַרברענט ווערן אויף קידוש השם. אָבער מצד אַ געוויסער סיבה האָט ער לפועל דערצו ניט זוכה געווען.

איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויב ער וואָלט זוכה געווען צו אומקומען אויף קידוש השם, — וואָס דאָס איז אַן ענין וואָס איז נוגע צו זיין נפש (זקן) — וואָלט ער ניט געהאַט די מעגלעכקייט צו מחבר זיין דעם שולחן ערוך, שממנו יצאה הוראה לכל ישראל (און עמעצער אַנדערש וואָלט דאַן מחבר געווען דעם שולחן ערוך); און לפועל האָט ער טאַקע מחבר געווען דעם שולחן ערוך — ער האָט אויפגעטאָן אין וועלט (בא בימים) — אָבער ער האָט ניט זוכה געווען צו מסירות נפש, וואָס צו שלימות פון זיין נפש איז דאָס געווען מערער נוגע און דעריבער איז דאָס פאַררעכנט אַלס אַן עונש פאַר אים.

אָבער ביי אברהם אבינו זיינען געווען ביידע מעלות בשלימות, סיי אין דער עבודה מיט זיך און סיי אין דער עבודה פון באַלייכטן די וועלט, ווי געבראַכט פריער פון מדרש, אַז אברהם „התחיל להאיר".

ו. על פי זה וועט מען אויך פאַרשטיין דעם פריער־געבראַכטן מאמר פון גמרא, אַז פון אברהם אבינו האָבן זיך אָנגעהויבן די „שני אלפים תורה", ווייל מיט דער עבודה פון אברהם'ען האָט זיך אָנגעהויבן די

15) ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"א. ונתבאר בארוכה בס' החקירה להצ"צ בהקדמה (הוא ד"ה שאו מרום עיניכם. נדפס בהוספות לס' הנ"ל) ובח"א פ"ג. המשך מים רבים תרל"ו פל"ג.

16) סוטה ט, א.

17) כריתות ה, ב. רמב"ם פ"ד מהלכות בית הבחירה ה"א.

18) תניא פל"ו.

19) ר"פ בראשית סד"ה הלא לך למנדע. ופ' אמור ד"ה אח"כ פי' לי. ופ' בחוקותי ד"ה ביום הנזכר. ובכ"מ.

הכנה צו מתן תורה, ווי גערעדט כמה פעמים דעם פשט פון „מעשה אבות סימן לבנים"[20]), אַז די עבודה פון די אָבות — וואָס דער ערש־טער פון זיי איז אברהם אבינו — איז געווען אַ צוגרייטונג צו מתן תורה.

דער אויפטו פון מתן תורה איז צו פאַרבינדן און פאַראייניקן מעלה מיט מטה, ווי עס שטייט אין מד־רש[21]): „משל למה הדבר דומה למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, כשביקש ליתן התורה בטל גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתח־תונים וכו'" — פאַר מתן תורה איז געווען אַ גזירה אַז שמים זאָלן זיין באַזונדער און ארץ באַזונדער, ד. ה. אַז רוחניות מיט גשמיות זאָלן ניט זיין פאַרבונדן, און ביי מתן תורה האָט דער אויבערשטער די גזירה מבטל געווען, און האָט גע־געבן דעם כוח, דורך קיום המצוות, צו מחבר זיין און מייחד זיין שמים מיט ארץ.

און די הכנה צום חיבור פון מעלה און מטה ביי מתן תורה, האָט אָנ־געהויבן אברהם אבינו דורך דעם וואָס אין זיין עבודה האָבן זיך פאַר־אייניקט דער מעלה מיטן מטה. מעלה — די עבודה וואָס איז נוגע לשלי־מות נשמתו (זקן); און מטה — די עבודה צו אויפטאָן אין גשמיות (בא בימים).

די צדיקים וואָס זיינען געווען פאַר אברהם אבינו, אין די „שני אלפים תוהו" (די ערשטע צוויי טויזנט יאָר פון דער וועלט־באַשאַ־פונג, וואָס זיינען געווען „תוהו", אָן ענין מתן תורה אַפילו ניט די הכנה לזה), איז זייער עבודה געווען בלויז אין איין קו פון די צוויי סאָרטן עבודה (כידוע אַז אין מדות פון תוהו[22]) איז ניט געווען קיין התכל־לות, יעדער מדה האָט מאיר געווען באַזונדער און האָט ניט געגעבן קיין אָרט פאַר אַ צווייטער): אָדער די עבודה פון „זקן" אַליין (אַזוי ווי בן עזאי, וואָס זיין עבודה איז געווען אין אַן אופן פון תוהו ניט — לשבת יצרה, האָט ער געזאָגט[23]) „נפשי חשקה בתורה", ער האָט זיך אָפּ־געגעבן נאָר מיט לערנען תורה און ניט געוואָלט האָבן צו טאָן מיט וועלט), אָדער די עבודה פון „בא בימים" אַליין[24]). ערשט אברהם אבינו האָט פאַרבונדן אין עבודה ביידע קוים צוזאַמען.

און דערפאַר שטעלט זיך דער מד־רש און ברענגט אַרויס די ביידע מעלות דוקא ביי אברהם'ען — הגם די מעלות פון „זקן בא בימים"

20) ראה לעיל פ' לך לך ובהמצוין שם.
21) שמו"ר פי"ב, ג.

22) ראה ד"ה והארץ היתה תהו תקס"ח. לקו"ת אמור ביאור ע"פ והניף.
23) יבמות סג, ב.
24) ואי"ז סותר למרז"ל עד אברהם הי' העולם מתנהג באפילה, אף שגם בשני אלפים תהו היו צדיקים שעיקר עבודתם הי' להאיר את העולם — דכיון שהי' חסר להם בהעבודה דזקן שקנה חכמה (דבקנין, הדבר הוא כמו שהוא בכל תקפו וכו', ורק שיצא מרשות לרשות (עיין תו"א ר"פ משפטים)), וכיון שאין החכמה (אור) בקנין אצלם פשיטא שאין יכולים להמשיכה באופן ודרגא דקנין בעולם כ"א בהתלבשות והעלמות וכו'. והו"ז אפילה עדיין.

צוזאַמען זיינען געווען אויך ביי יהושע און דוד (ווי עס ווערט געבראַכט אין מדרש דאָרטן) — ווייל אברהם אבינו איז געווען דער ערשטער וואָס האָט איינגעשטעלט דעם דרך פון מחבר זיין ביידע קוים, און מיט אים האָבן זיך אָנגעהויבן די „שני אַלפים תורה", וואָס דער סדר פון תורה איז צו פאַראייניקן און כולל זיין פאַרשידענע קוים, ווי עס שטייט אין רמב"ם[25]: „שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" (די גאַנצע תורה איז געגעבן געוואָרן צו מאַכן שלום אין וועלט), און דער ענין פון שלום איז דאָך חיבור והתכללות פון ענינים וואָס נויטיקן זיך אין מאַכן שלום צווישן זיי.

ז. אַזוי ווי אַלע סיפּורים פון תורה איז אויך דער סיפּור פון „ואברהם זקן בא בימים" אַ הוראה[26]) אין אונזער עבודה.

עס זיינען דאָ אַזעלכע וואָס יאָגן זיך כסדר נאָר צו אויפטאָן אין וועלט און אויף דעם וואָס עס טוט זיך מיט זיי אַליין פאַרגעסן זיי; אַנדערע, ווידער, יאָגן זיך נאָר צו איינשאַפן קנינים פאַר זייער נפש, זיינען זיי כסדר פאַרנומען מיט זיך — ווייל וואָס מער קנינים בנפשיים אַ מענטש באַקומט אַריין, אַלץ מער ווייטיק האָט ער דערפון וואָס עס פעלט אים נאָך, „ויוסיף דעת יוסיף מכאוב"[27]), און „מי שיש לו מנה רוצה מאתים"[28]) (ווער עס האָט הונ־דערט וויל צוויי הונדערט, אויך אין קניני הנפש) — און זיי טוען ניט אויף צו באַלייכטן די סביבה אַרום זיי.

איז אויף דעם די הוראה פון „זקן בא בימים" אַז עס דאַרפן זיין ביידע קוים צוזאַמען, ווייל ווי גערעדט פריי־ער, איז דער סדר פון תורה יחוד והתכללות.

ח. הגם אַז עס מוזן זיין ביידע קוים, פונדעסטוועגן לייגט חסידות מער דעם עיקר־הדגשה אויף דער עבודה פון „בא בימים".

וועט מען עס פאַרשטיין לויט דעם ווי חסידות איז מבאר דעם מאמר רז"ל[29]) „יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, ווי הויך דאָס זאָל ניט שעה פון תשובה און מעשים טובים אויף דער וועלט פון דעם גאַנצן לעבן אין עולם הבא). ווייל חיי העולם הבא ווי הויך דאָס זאָל ניט זיין, איז עס נאָר דער תענוג וואָס דער נברא האָט, אָבער פון דער עבודה אין תשובה ומעשים טובים האָט תענוג דער בורא, וואָס דער תענוג הבורא איז באין ערוך העכער פון תענוג הנברא, ווייל נברא האָט דאָך קיין שום ערך ניט לגבי בורא, און דערפאַר איז אַ סך בעס־סער איין שעה פון תשובה און מע־שים טובים אין עולם הזה פון דעם גאַנצן תענוג אין עולם הבא. על דרך זה האָט די עבודה פון „זקן" (שלי־מות נפשו) קיין ערך ניט לגבי דער עבודה פון „בא בימים", וואָס דוקא דורך דער עבודה פון טאָן מיט וועלט פירט זיך אויס די כוונה פון דירה

25) סוף הלכות חנוכה.

26) ראה זח"ג נג, ב.

27) קהלת א, יח.

28) ראה קה"ר פ"א, יג. שע"ת לר"י ב, כז. בחיי ס"פ חיי שרה.

29) אבות פ"ד, מי"ז. וראה המשך וככה תרל"ז פ"ב.

בתחתונים און דאָס ברענגט תענוג צום בורא.

דערפאַר האָבן די רביים אַזויפיל געמאָנט די אויספירונג פון דער כוונה עליונה דוקא אין ענינים תחתונים ביותר, ביז צו ענינים גשמיים וואָס פאַלן אונטער די שינויים פון זמן גאָר שטאַרק.

דער תכלית ועיקר העבודה פון דירה בתחתונים איז אין דער היינ־טיקער צייט אַ סך מער ווי אַמאָל; דוקא איצט, אין אַ זמן פון חושך והעלם, און בפרט אין דער מדינה, וואו מ׳יאָגט זיך נאָך גשמיות, נאָך אַזעלכע גשמיות וואָס שטייען אין ענדערונגען, ביז דאָס דריקט זיך אויס אַפילו אויך[30]) אין לבושים, אַז יעדן טאָג דאַרף מען האָבן אַן אַנדער לבוש, און אויב מען טוט ניט אַזוי מיינט מען אַז עס פעלט אין שלי־מות. איז דוקא דאָ און איצט איז דער עיקר העבודה צו מאַכן פון די ענינים וואָס שטייען ביותר אין שי־נויים אַ דירה און אַ כלי צו „אַני הוי׳ לא שניתי״[31]).

ט. די עבודה פון „בא בימים״ דאַרף זיין ניט נאָר בנוגע צו טאָן מיט אַ צווייטן, נאָר אויך בנוגע צו טאָן מיט זיך אַליין.

יעדער איד האָט געוויסע מצוות וועלכע ער איז מקיים שטאַנדהאַפטיק און דויערהאַפטיק: ביי איינעם איז עס די מצוה פון צדקה, וואָס אין איר איז ער מער איינגעוואוינט; ביי אַ צווייטן איז עס די מצוה פון קריאת שמע, וואָס אין איר איז ער שטענ־דיק אָפּגעהיט, און ביי אַ דריטן איז עס אַן אַנדער מצוה. פאַראַן אָבער מצוות וועלכע דער איד איז ניט מקיים אַלע מאָל גלייך, נאָר זיי ענ־דערן זיך ביי אים פון צייט צו צייט, און ניט אַלע צייטן זיינען גלייך. אויף די מצוות דאַרף ער אַ סך האָרעווען אויף צו מקיים זיין זיי ווי עס דאַרף צו זיין.

קען מען דאָך טראַכטן: צוליב וואָס זאָל איך האָרעווען אויף די ענינים וואָס האַלטן זיך ניט ביי מיר? ס׳איז דאָך בעסער צו אַריינ־לייגן מיין יגיעה און השתדלות אין די ענינים וואָס האָבן ביי מיר יאָ אַ קיום, און דורך דעם קען איך דאָך מער אויפטאָן. נאָך מער: דערפון וואָס די געוויסע מצוות האָבן ביי אים מער קיום און ווערן ביי אים ניט געענדערט איז דאָך (לכאורה אָדער באמת) אַ ראי׳ אַז זיי זיינען טיפער פאַרבונדן מיט נקודת נפשו, מיט זיין נקודת היהדות וואָס זי איז העכער פאַר שינויים — במילא איז דאָך דער שכל מחייב, אַז עס לוינט זיך בעסער צו אויסנוצן די כוחות אויף די ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט נקודת נשמתו.

האָבן מיר אָבער די הוראה, אַז דער עיקר העבודה איז „בא בימים״, דוקא מיט דער עבודה אין די זאַכן וואָס שטייען אין שינויים, פירט מען אויס די כוונה פון דירה בתחתונים. ווי עס שטייט אין כתבי האריז״ל און ס׳איז מבואר אין חסידות[32]), אַז יע־דער נשמה האָט איר באַזונדערע מצוה, אַן אויפגאַבע אויפצוטאָן אין ספּעציעלע ענינים, וואָס דורך זיי פירט זי אויס דעם תכלית פון איר

30) ראה רד״ה מזמור שיר חנוכת (לקו״ת ס״פ ברכה).

31) מלאכי ג, ו.

32) אגה״ק סוס״ז. שיחת שושן פורים הש״ת. קונטרס י״ב תמוז ה׳תש״ח.

אראָפּקומען אין עולם הזה. און פון דעם גופא וואָס געוויסע ענינים קו־מען דעם אידן אָן שווער איז אַ באַוויז אַז אין זיי באַשטייט דוקא זיין עיקר אויפגאַבע; ווייל זיי זיינען עיקר תפקידו, שטעלט זיך דער יצר הרע שטאַרקער קעגן זיי, ניט צו דערלאָזן זייער דורכפירונג [33].

און דאָס מאָנט מען ביי יעדן אידן: ער זאָל ניט מיואש ווערן דער־פון וואָס געוויסע ענינים פון תורה און מצוה זיינען ביי אים ניט געענוג דויערהאַפט און ער פילט אין זיי אַן אָפּשוואַכונג פון צייט צו צייט; און אַפילו אויב עס פאַלן אים אַריין ח״ו ספיקות אין ענינים פון אמונה, דאַרף ער אויך דערפון ניט ווערן ביאוש, נאָר אדרבה, ער זאָל האָ־רעווען אויף צו פאַרשטאַרקן אָט־די אַלע ענינים וואָס ענדערן זיך ביי אים — און אַז ער וועט אַזוי טאָן, וועט מען אים געוויס העלפן מל־מעלה.

י. איצט וועט קלאָר ווערן דער לשון פון מאמר רז״ל „כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים", און אויך די מעלה פון תואר „תמימים" אויף דעם תואר „צדיקים" [34]: צדי־קים קען מען אויך אָנרופן די וואָס טוען זייער עבודה אין קיום התורה און מצוות בלויז אין איין קו, ווי ס'איז געווען אין די „שני אַלפים תוהו". אָבער דער אויפטו פון תואר תמימים איז, אַז זייער טאָן איז אַ גאַנצקייט, אין ביידע קוים צוזאַ־מען, דער סדר וואָס עס האָט זיך אָנגעהויבן מיט די „שני אַלפים תו־רה".

און דערפאַר איז אויך פאַרשטאַנ־דיק וואָס „הן תמימים" איז אַ סיבה אויף „שנותם תמימים": כשם ווי זיי זיינען „תמימים", אַז זייער עבודה איז אַ תמימה, און זיי מאַכן גאַנץ און פאַראייניקן די צוויי קוים וואָס זיינען קעגנגעזעצט איינער צום צווייטן, אַזוי איז אויך „שנותם תמי־מים", אַז אויך „שנותם" (שנה מלשון שינוי), די סאַמע נידעריקסטע ענינים המשתנים מאַכן זיי פאַר תמימים.

און דעריבער זיינען די חז״ל מתאר שרה'ן (ביי איר פטירה) מיט דער מעלה פון תמימים, ווייל פון אברהם ושרה האָט זיך אָנגעהויבן די הכנה צו מתן תורה, „שני אַלפים תורה", דער סדר העבודה פון תורה תמימה, די גאַנצקייט און פאַראייניקונג פון פאַרשידענע קוים.

דאָס איז אויך מתאים מיט דעם פירוש הפשוט וואָס מ'האָט פריער דערמאָנט, אַז דער טעם וואָס דער מדרש דערציילט, אַז ביי שרה'ן איז געווען שנים תמימות, צוליב דער נייעס, וואָס הגם אַז „פרחה נשמתה" צוליב בשורת העקידה, איז פונדעסט־וועגן געווען שנותי' תמימות — איז עס אַזוי אויך אין פנימיות הענין, ווי גערעדט פריער: „פרחה נשמתה", איז אַ תנועה פון כליון, אַרויס פון וועלט און ציען זיך צו העכער, איז עס דאָך ניט אין סוג פון „בא בימים", פון טאָן אין וועלט, נאָר אין סוג פון „זקן שקנה חכמה"; שטרייכט ער אונטער דעריבער אין מדרש, אַז פונדעסטוועגן, צוזאַמען דערמיט איז

33) ראה ג״כ לעיל פ׳ בראשית.

34) להעיר מפי׳ הריטב״א ע״ז ו, רע״א: תמים לבריות צדיק אצל הקב״ה. ובספירות: צדיק עליון או צדיק תחתון. תמים — ספי׳ המל׳; כנס״י כונסת כל הספירות שלמעלה הימנה. וראה שיחת כ״א כסלו תער״ג (תו״ש ע׳ קעה ואילך) — שהוא לכאורה באופן אחר מהנ״ל.

ביי איר אויך געווען שנותי׳ תמימות, די עבודה פון „בא בימים״.

יא. מ׳קען אויך זאָגן בהנ״ל אַ ספּעציעלע שייכות לויט דער קביעות פון האַי־יאַר, וואָס דער שבת איז אויך שבת מברכים חודש כסלו, דער חודש השלישי[35]) אין וועלכן ס׳איז נתגלה געוואָרן פּנימיות התורה, און ענין פון פּנימיות התורה איז דאָך די שלימות ההתכללות פוןביידע קוים, ווי עס שטייט אין זוהר[36]) אויף פּנימיות התורה: „דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקות מרוח הטומאה״, דאָרט זיינען ניטאָ קיין קשיות און קיין מחלוקות, נאָר שלום והתכללות.

(משיחות ש״פ חיי שרה, מבה״ח כסלו, תשכ״ב)

תולדות

א. אויפן פּסוק „ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק״, שטעלן זיך די מפרשי התורה און פרעגן: נאָך דעם ווי עס שטייט „ואלה תולדות יצחק בן אברהם״, צוליב וואָס דאַרף ער איבער׳חזר׳ן „אברהם הוליד את יצחק״? ס׳איז דאָך אַ כפל הלשון.

ענטפערט מען אויף דעם פאַרשיי־דענע תירוצים. אייניקע פון זיי:

(א) די גמרא (און מדרש) זאָגט[1]), אַז צוליב דעם וואָס „היו כל אומות העולם מרננים ואומרים״ — אַלע אומות העולם האָבן מרנן געווען און געזאָגט, אַז יצחק איז ניט אברהם׳ס אַ זון, האָט דערפאַר דער אויבער־שטער געמאַכט דעם אויסזען פון יצחק׳ס פּנים גענוי ענלעך צום פּנים פון אברהם, האָבן אַלע געזען אַז יצחק איז אַ קינד פון אברהם׳ען. און דאָס מיינט דער פּסוק: „יצחק בן אברהם״, ווייל עס איז דאָ אויף דעם אַ באַווייז און אַלע האָבן דע־רויף עדות געזאָגט אַז „אברהם הוליד את יצחק״.

(ב) דער מדרש זאָגט[2]) אויף דעם: „יצחק נתעטר באברהם ואברהם נת־עטר ביצחק״, — סיי „יצחק בן אב־רהם״, אַז יצחק האָט זיך געקרוינט, באַרימט מיט זיין טאַטן אברהם, און סיי „אברהם הוליד את יצחק״, אבר־הם האָט זיך געקרוינט און באַרימט מיט זיין זון יצחק.

(ג) אין חסידות איז מבואר[3]), אַז די עבודה פון אברהם איז געווען אין דעם קו פון חסד און אהבה, און די עבודה פון יצחק איז געווען אין קו פון גבורה און יראה, וואָס יעדער קו פון עבודה, סיי די עבודה

35) ראה לקוטי שיחות ח״א פ׳ וישלח סעיף טז: שבחודש השלישי לניסן (צדיקים) הי׳ התגלות נגלה דתורה, ובחודש השלישי לתשרי (בעלי תשובה) הי׳ התגלות פנימיות התורה. עיי״ש בארוכה.

36) זח״ג קכד, ב. הובא ונתבאר באגה״ק סי׳ כו.

1) בבא מציעא פז, א. תנחומא תולדות א. והובא ברש״י ר״פ תולדות. נתבאר באוה״ת ר״פ תולדות.

2) תנחומא תולדות ד. ועד״ז רבות ר״פ תולדות.

3) אור התורה שם. (באופן אחר — בתו״א תולדות, תו״ח שם).

פון אהבה און סיי די עבודה פון יראה, טיילט זיך אין צוויי כללות׳דיקע מדריגות: צוויי מדריגות אין יראה — יראה תתאה און יראה עילאה. יראה תתאה, די נידעריקערע מדריגה אין יראה מיינט, אַ מורא צו טאָן קעגן דעם אויבערשטנס ווילן צוליב דעם עונש פאַר דעם חטא, אָדער אַפילו צוליב אַ העכערן טעם, אָבער אַלץ ווייל ער האָט מורא פאַר דעם ניט־גוט וואָס דער חטא וועט אים גורם זיין; יראה עילאה, די העכערע מדריגה אין יראה מיינט, יראת הרוממות, ער האָט מורא און שעמט זיך פאַר דער רוממות און גרויסקייט פון דעם אויבערשטן צו טאָן עפּעס אַ חטא, דאָס מיינט אַז ער האָט מורא פאַר דעם חטא אַליין ווייל ער איז קעגן דעם אויבערשטנס ווילן. אַזוי זיינען אויך אין אהבה פאַראַן צוויי מדריגות — אהבה רבה און אהבה זוטא. אהבה זוטא, די קלענערע מדריגה אין אהבה מיינט, אַז ער האָט ליב דעם אויבערשטן און ער איז מקיים זיין רצון ווייל אים איז גוט דערפון, גוט בגשמיות, אָדער איידעלער פון דעם — ביז תכלית פון רוחניות; און אהבה רבה, די הויכע מדריגה אין אהבה איז אַז ער האָט ליב דעם אויבערשטן און טוט זיין רצון „שלא על מנת לקבל פרס״, ניט צוליב דעם טוב וואָס אים וועט דערפון אַרויסקומען.

און אַזוי ווי מעשה אָבות סימן לבנים [4] — אין דער עבודה פון יעדער אידן — ווייזט אָן תורה: צוויי מאָל אברהם — צוויי מדריגות אין אהבה, צוויי מאָל יצחק — צוויי מדריגות אין יראה. דער סדר העבודה אין די ביידע קוים איז, אַז פריער קומען די נידעריקערע מדריגות, אהבה זוטא און יראה תתאה, און דערנאָך אהבה רבה און יראה עילאה (ווי עס שטייט אין גמרא [5]): „לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן״, אַ מענטש זאָל אַלעמאָל לערנען תורה און מקיים זיין מצוות אַפילו שלא לשמה, וואָס דאָס מיינט צוליב אייגענעם גוט, — אהבה זוטא און יראה תתאה; „שמ־תוך שלא לשמן בא לשמן״, ווייל דערפון וועט ער צוקומען צו העכע־רע מדריגות — אהבה רבה און יראה עילאה). און דער סדר הפסוק מערקט אויך אָן דעם סדר אין עבו־דה: יראה (תתאה) אהבה (זוטא) אה־בה (רבה) יראה (עילאה) — ווי דאָס איז מבואר באריכות בכמה מקומות [6].

און דאָס איז אַ הוראה צו יעדן אידן אין עבודת ה׳, אַז ער דאַרף דינען דעם אויבערשטן אין ביידע קוים פון אהבה ויראה [7], אברהם ויצ־חק. ווי עס איז ידוע דער פירוש אין מאמר רז״ל „אין קורין אָבות אלא לשלשה״ [8], אַז אברהם ויצחק ויעקב זיינען די אָבות פון אַלע אידן, און זייערע קוין אין עבודה דאַרפן זיין ביי יעדער אידן.

די עבודה פון יעדערן פון די צוועלף שבטים מוז ניט זיין ביי יעדער אידן, אַ איד האָט זיך זיין עבודה וואָס איז מתאים צו דעם שבט פון וועלכן ער שטאַמט, אָבער

---

4) ראה לעיל פ׳ לך לך ובהמצוין שם.

5) נזיר כג, ב ושי״נ. רמב״ם פ״ג מהל׳ ת״ת ה״ה, פ״י מהלכות תשובה ה״ה, הלכות ת״ת לאדמוה״ז פ״ד סעי׳ ג. תניא ספל״ט.

6) ראה תניא פמ״ג ובכ״מ.

7) תניא פמ״א.

8) ברכות טז, ב. וראה תו״א ר״פ וארא. ועייג״כ להלן פ׳ בלק הערה 12.

די עבודה פון אַלע אָבות דאַרף זיין ביי יעדער אידן. אויב אַ איד טוט נאָר אין איין קו, אהבה אָדער יראה, קען זיין אַז דאָס איז ניט מצד עבודה, נאָר ווייל בטבעו [9] איז ער נוטה צו חסד אָדער צו גבורה. די הוראה איז אַז עס דאַרף זיין עבודה [10], און דאָס איז דורך טאָן אין ביידע קוים און אין אַלע מדריגות.

(ד) אין מדרש הנעלם, אין זוהר [11], שטייט, אַז אברהם איז אַ רמז אויף דער נשמה

(ווי ער איז מבאר דאָרט אין זוהר [12] די פרשה פון פטירת שרה — אַ רמז אויף דעם גוף, „ותמת שרה", דער גוף איז געשטאָרבן. און דער שטאַרבן פון גוף איז דאָס וואָס די „קרית ארבע", די פיר יסודות פון וועלכע דער גוף איז צוזאַמענ־געשטעלט, ווערן פאַנאַנדערגעטיילט, וואָס זייענדיק „בארץ כנען", אין עולם הזה, זיינען זיי געווען — „היא חברון", מחובר. „ויקם אברהם מעל פני מתו", די נשמה, וואָס זי איז העכער פון מיתה און פירוד)

און יצחק, פון לשון צחוק ותע־נוג, מיינט דער תענוג וואָס די נשמה וועט האָבן לעתיד לבוא. און דער זוהר איז מבאר דעם פירוש הכתוב „יצחק בן אברהם": לעתיד וועט די נשמה, „אברהם", זוכה זיין צום גילוי התענוג, „יצחק"; ווי אַזוי וועט זי זוכה זיין דערצו? דורך דעם וואָס „אברהם הוליד את יצחק", די נשמה דורך איר עבודה אין עולם הזה האָט מוליד געווען (אויפגעמאַכט) דעם תע־נוג, און אָט־דער תענוג וועט צו איר נתגלה ווערן לעתיד לבוא.

ב. מ'האָט שוין גערעדט, אַז ווען עס זיינען דאָ פאַרשידענע פירושים פון חז"ל אויף איין און דעם זעלבן פסוק, האָבן זיי אַלע אַ שייכות איינער צום צווייטן, זיי זיינען ניט קיין איב־גאַנצן באַזונדערע ענינים.

פון די ראיות אויף דעם: רז"ל דרש'נען [13] אַז דער וואָרט „שעטנז" מיינט, „שוע" (גלאַט, צעקעמט), „טווי" (געשפונען) „ונוז" (און געוועבט) און די גמרא זאָגט [14], אַז וויבאַלד די תורה האָט אַריינגענומען די דריי זאַכן „שוע טווי ונוז" אין דעם איין וואָרט „שעטנז", איז אַ באַוויז אַז זיי אַלע זיינען פאַרבונדן איינער מיטן אַנדערן, און דערפאַר איז מען ניט חייב (מן התורה) אויף שעטנז (וואָל און פלאַקס צוזאַמען) ווען ס'איז דאָ בלויז איינער אָדער צוויי פון די דריי תנאים, נאָר דוקא ווען זיי זיינען אַלע דריי צוזאַמען. זעען מיר דער־פון אַז דריי ענינים, אַפילו ווען מ'לערנט זיי אַרויס פון באַזונדערע אותיות, וויבאַלד אָבער זיי שטייען אין איין וואָרט האָבן זיי אַ פאַרבונד צווישן זיך; מכל שכן אין אונזער ענין, ווען די אַלע פיר פירושים זיינען מרומז אין די זעלבע אותיות, האָבן זיי געוויס אַ שייכות איינער צום אַנדערן. דאַרף מען פאַרשטיין ווי אַזוי זיינען די אויבן־דערמאָנטע

9) ראה תו"א תולדות יט, ג.

10) ראה תניא פט"ו.

11) ח"א קלה, א.

12) קכב, ב. וראה שו"ת הרשב"א סי' תי"ח. ד"ה רבי בנאה (נדפס באוה"ת. בקונטרס מאמרי הצמח צדק למס' ב"ב).

13) כלאים פ"ט מ"ח.

14) נדה סא, ב. נת' בשו"ת הצ"צ שער המילואים סל"ח. וראה פס"ד להצ"צ (ליו"ד ס"ש).

פיר פירושים פאַרבונדן איינער מיטן צווייטן.

אַלע סיפּורים פון דער תורה זיינען דאָך אַ הוראה פאַר אונז אין עבודה [15]. איז לויטן פירוש פון חסידות פאַר־שטאַנדיק די הוראה פאַר אונז, ווי אויבן געזאָגט, אַז ביי יעדן אידן דאַרף זיין בײדע קוים פון עבודה, אהבה און יראה, און ווי אַזוי זיי דאַרפן זיין. אויך לויטן פירוש פון זוהר איז פאַרשטאַנדיק צוליב וואָס די תורה דערציילט אונז אַז „יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק", ווייל ס'איז אונז נוגע צו וויסן אַז די נשמה דורך איר עבודה איז ממשיך תענוג; און אַז דער תענוג וואָס מ'איז איצט ממשיך וועט נתגלה ווערן לעתיד — וואָס די ידיעה וועגן דעם שכר המצוה פאַרגרינגערט און גיט אונז צו אַ תוספות חיות אין עבודה.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

וואָס איז די הוראה פאַר אונז פון דעם וואָס „אברהם הוליד את יצחק" לויט די פירושים פון גמרא און מדרש — וואָס איז אונז נוגע אַז אין דעם דור פון אברהם'ען האָבן די אומות העולם גע'טענה'ט אַז יצחק איז ניט בן אברהם (וואָס דערפאַר האָט דער אויבערשטער באַוואָרנט אַז יצ־חק'ס „קלסתר פנים" זאָל זיין ענלעך צו אברהם'ס)? און אויך וואָס לערנען מיר דערפון וואָס יצחק האָט זיך באַרימט מיט אברהם'ען און אברהם האָט זיך באַרימט מיט יצחק'ן?

ג. לויט די בײדע פירושים פון גמרא און מדרש רעדט זיך אין פסוק וועגן ענינים שלמעלה מן הטבע. על פי טבע האָט אברהם ניט געקענט האָבן קיין קינד, און די הגבלה פון טבע איז געווען ניט בלויז ווייל מצד זיין גוף הגשמי איז ער געווען אַן עקר [16], נאָר אויך די מזלות העליונים האָבן געוויזן אַז ס'איז פאַר אים אוממעגלעך צו געבוירן אַ קינד. דער־פאַר שטייט [17]: „ויוצא אותו החוצה" און ווי די רז"ל זיינען מפרש [18]: „צא מאיצטגגינות שלך", אַז בכדי אברהם זאָל קענען האָבן קינדער האָט אים דער אויבערשטער אַרויסגעפירט הע־כער פון די באַגרענעצונגען וואָס קומען פון די מזלות. אויך דאָס, וואָס אברהם האָט זיך געקענט באַרימען מיט דער גרויסקייט פון יצחק'ן, איז געווען אַן איבערנאַטירלעכע זאַך, ווייל על פי טבע ווערן די דורות וואָס ווייטער אַלץ נידעריקער, ווי די רז"ל זאָגן [19]: „אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים וכו'" (אויב די ערשטע דורות זיינען ווי מלאכים, זיינען מיר ווי בני אדם וכו'). און אַז אברהם האָט זיך געגרויסט מיט יצחק'ן — וואָס איז מיט אַ דור שפּעטער און דאָך האָט ער געהאַט אַזעלכע מעלות וואָס האָבן אויפגעטאָן שלימות אין דער מדריגה פון אברהם (וואָס דאָס מיינט „אברהם נתעטר ביצחק" ווי אַ קרוין מאַכט שענער דעם וואָס טראָגט איר) — איז עס אַן ענין פון העכער פון טבע.

און דאָס איז אויך די הוראה פאַר אונז, אַז יעדער איד דאַרף וויסן אַז אידן זיינען ניט אונטערגעוואָרפן די הגבלות הטבע — ניט נאָר אין ענינים רוחניים נאָר אויך אין ענינים גשמיים.

---

15) זח"ג נג, ב.

16) יבמות סד, א.

17) בראשית טו, ה.

18) שבת קנו, א.

19) שבת קיב, ב.

רוחניות׳דיקע תולדות האָט אברהם געהאַט אויך אײדער יצחק איז גע־בוירן געוואָרן, ווי די רז״ל זאָגן[20]: „תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" — ובפרט לויט דעם וואָס עס איז מבואר אין קבלה[21], אַז פון יעדן זיווג אין אַ קדושה׳דיקן אופן ווי על פי תורה, ווערן געבוירן הייליקע רוחניות׳דיקע תולדות. לידת יצחק האָט אויפגעטאָן, אַז אַפילו בנוגע תולדות אין גשמיות איז אברהם ניט באַגרענעצט אין די געזעצן פון טבע.

און דאָ קומען די „ליצני הדור"[22] (די מנגדים צו קדושה[23]) וואָס אין יעדן דור) און טענה׳ן צו אַ אידן: מילא אין רוחניות׳דיקע ענינים קענסטו אויפטאָן, ווייל זיי זיינען ניט אונטערגעוואָרפן די חוקי הטבע; אָבער ווען עס האַנדלט זיך וועגן ענינים גשמיים, תולדות בגשמיות, קענסטו זיי ניט האָבן סיידן דו וועסט זיך אונטערוואָרפן אבימלך׳ן, דעם מלך און שר פון דער מדינה — „מאבימלך נתעברה שרה" — וואָס דורך אים גייען דורך אַלע השפעות גשמיות, — אמת טאַקע נאָר דורכ־גיין, אָבער דאָך דורך עם[24].

„מה עשה הקב״ה" — צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם", האָבן אַלע געזען און עדות געזאָגט אַז „אברהם הוליד את יצחק", אַז אויך די תולדות און השפעות אין גשמיות באַקומט אַ איד ניט פון אַבימלך ח״ו, נאָר פון אברהם — פון דער נשמה (ווי לויטן פירוש הזוהר). אויב אַ איד דערוועקט די כחות הנשמה און רעכנט זיך ניט מיט קיין שום מניעות פון דעם גוף און נפש הבהמית, זיינען דאַן אויך זיינע קערפערלעכע און גשמיות׳דיקע זאַכן ניט אונטערגע־וואָרפן די געזעצן פון נאַטור.

ד. דערמיט ווערט אויך ערקלערט וואָס כ״ק מו״ח אדמו״ר האָט גע־זאָגט[25]: „...דאָס דאַרפן אַלע עמים וואָס זיינען על פני האדמה וויסן, אַז נאָר אונזערע גופים זיינען איבערגע־געבן אין גלות ושעבוד מלכיות, אָבער אונזערע נשמות האָט מען אין גלות ניט פאַרטריבן און אין שעבוד מלכיות ניט איבערגעגעבן.

„מיר דאַרפן זאָגן גלוי לעין כל, אַז וואָס עס איז נוגע צו אונזער דת, תורה ומצוות ומנהגי ישראל, האָבן מיר אידן אויף זיך ניט קיין דעה־זאָגער, און קיין שום צווינג־קראַפט טאָר אויף דעם ניט אויסגענוצט ווערן".

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין די דאָזיקע רייד פון רבי׳ן: די נשמה איז דאָך אָנגעטאָן אין אַ גוף, און זי דאַרף מקיים זיין תורה ומצוות מיטן גוף און דורכן גוף אין דער גשמיות׳דיקער וועלט, איז וואָס העלפט עס אונז וואָס די נשמות האָט מען אין גלות ניט פאַרטריבן, וויבאַלד אַז די גופים זיינען דאָך יאָ אין גלות?

נאָר ווי אויבן געזאָגט, אַז די התעוררות פון דער נשמה ווירקט אַז אויך די ענייני הגוף זאָלן ניט זיין פאַרטריבן אין גלות און ניט איבערגעגעבן אין שעבוד מלכיות. און דאָס דאַרף זיין אין אַן אופן גלוי לעין כל — ווי דער רבי זאָגט דעם

20) רש״י ר״פ נח. ב״ר פ״ל, ו.

21) ראה אור החמה לזח״ג צ, א. שער המצות פ׳ בראשית.

22) רש״י ר״פ תולדות.

23) יומא לח, סע״ב.

24) עיין אגה״ק סכ״ה.

25) ג׳ תמוז תרפ״ז, נדפס בלקו״ד ע׳ תרצב.

לשון: „דאָס דאַרפֿן אַלע עמים וואָס זיינען על פני האדמה וויסן" — ביז אַז אויך די ליצני הדור זיינען מודה אַז אבימלך האָט ניט קיין שום בעל־הבתישקייט אויף די השפּעות פון אַ אידן, אויך בגשמיות ניט.

ה. לויט דעם אויבן־געריידטן וועט מען אויך פאַרשטיין דעם פאַרבונד צווישן די אַלע פיר פּירושים — פון גמרא, מדרש, זוהר, חסידות.

גמרא איז נגלה פון תורה, דערפאַר טייטשט אויס די גמרא דעם פסוק בנוגע די אָפּענע גשמיות'דיקע ענינים ווי זיי זיינען אין עולם הזה, וואָס דאָ קען זיין אַן אָרט צו דער טענה פון לעומת זה — פון „ליצני הדור" — איז די תורה מודיע, אַז אַ איד איז אויך אין זיינע ענינים גשמיים ניט געבונדן מיט די הגבלות פון טבע.

מדרש (הגדה)[26] איז אַ ממוצע צווישן גליא פון תורה און פנימיות התורה, רעדט דעריבער דער מדרש דעם זעלבן ענין, און אויך אין אַ העכערן אופן, ווי אַ איד איז ניט מוגבל אין טבע, אין רוחניות'דיקע מדריגות פון סדר ההשתלשלות.

אין דעם סדר פון די דורות, ווערט דאָך מיט יעדן דור ווייטער פאַרמינערט זיין רוחניות'דיקע מדריגה, — וואָס אַזוי איז עס אויך אין כללות סדר ההשתלשלות, וואָס ווייטער, איז יעדער מדריגה נידעריקער פון דער פריערדיקער. אָבער ביי אידן איז דער סדר, „עטרת זקנים בני בנים וגו'"[27] (די קרוין פון זקנים זיינען זייערע קינדס־קינדער), וואָס אַן עטרה איז דאָך העכער איבערן ראש, דאָס הייסט, אַז ביי אידן גיבן צו די קינדער אַ דערהויבנקייט אין די אבות. איז עס דאָך העכער פון דער מדידה און הגבלה פון סדר ההשתלשלות.

(און דעריבער באַוואָרנט ניט דער מדרש לויטן צווייטן פּירוש די טענה פון לעומת זה, ווייל דער מדרש רעדט דאָ וועגן די דרגות אין רוחניות וואו ס'איז מלכתחילה קיין אָרט ניטאָ פאַר די טענות פון לעומת זה, במילא דאַרף מען עס ניט שולל זיין).

חסידות, וואָס איר ענין איז צו מבאר זיין די דרכים אין עבודה, ערקלערט אויך דאָ דעם סדר העבודה ווי אַזוי מ'קען צוקומען און זיך אַוועקשטעלן העכער פון טבע און סדר השתלשלות: בשעת אַ איד דינט דעם אויבערשטן מיט ביידע מדות, אהבה און יראה צוזאַמען, וואָס דורך דעם איז ער משנה די איינגעשטעלטע טבע פון די מדות — ווייל נאָר אין עבודת ה' קען עס אַזוי זיין[28], אָבער מצד הטבע קענען ניט זיין ביידע מדות פון אהבה ויראה אינאיינעם — איז אויב מען פירט זיך לויט דער הוראה פון פירוש ותורת החסידות צו אַרויסגיין פון טבע מדותיו, איז מען אים אויך מלמעלה משפיע אין אַן אופן פון למעלה מהטבע אין אַלע ענינים, סיי אין די רוחניות'דיקע מדריגות (כפירוש הנוסף במדרש) און סיי אין די

26) ראה אגה"ק סו"ס כג. לקו"ת ויקרא (ה, ד). אוה"ת בא עה"פ ולקחתם (ע' שכ).

27) משלי יז, ו. הובא בתנחומא שם.

28) ספרי דברים ו, ה.

גשמיות׳דיקע זאַכן (כפירוש הגמרא).

זוהר, וואָס איז נסתר דתורה, איז מבאר די ענינים ווי זיי וועלן זיין לעתיד, און ער זאָגט אַז (דורך דער עבודה פון „יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק" לויט די אַלע אויבנדערמאָנטע דריי פּירושים, איז) אַ איד זוכה צום תענוג שלמעלה.

ו. ס׳איז ידוע[29]) דער פּירוש פון „ששכר מצוה מצוה", אַז דער שכר פון מצוה איז די מצוה אַליין. ד. ה. אַז דער שכר פאַר מצוות איז ניט קיין אַנדער זאַך וואָס וועט קומען ווי אַ באַלוינונג פאַר די מצוות, נאָר דער שכר וועט זיין די מצוות גופא ווי זיי וועלן אַנטפּלעקט ווערן לעתיד.

וואָס לויט דעם איז נאָך מערער פאַרשטאַנדיק די שייכות פון פּירוש הזוהר וואָס רעדט וועגן דעם שכר העבודה, מיט די פריערדיקע דריי פּירושים, וועלכע ריידן וועגן דער עבודה אַליין, ווייל „ששכר מצוה — מצוה".

ז. אין חסידות איז מבואר דער טעם אויף דעם וואָס ווען יצחק איז געבוירן געוואָרן שטייט[30]) צחוק עשה לי אלקים: שם אלקים ווייזט אויף העלם, ווי עס שטייט[31]) „כי שמש ומגן הוי׳ אלקים", אַז די צוויי שמות הוי׳ און אלקים ווערן פאַרגליכן צו שמש און מגן, הוי׳ — שמש, און אלקים איז ווי דער מגן, וואָס פאַרשטעלט אויפן שמש, ווייל „אלקים" איז בגימטריא „הטבע"[32]), און טבע פאַרשטעלט אויף אלקות.

און דאָס מיינט „צחוק עשה לי אל־קים", אַז דורך דעם וואָס מ׳איז מברר די זאַכן וואָס זיינען פאַר־שטעלט אין טבע (בגימטריא אלקים), ווערט דער צחוק ותענוג למעלה, ווייל דערמיט פירט זיך אויס די כוונה העליונה פון דירה בתחתונים.

אַ מענטש איז באַשאַפן אין צלם ודמות שלמעלה, איז אויך אין אָדם שלמטה פאַראַן אַ נשמה מיט אַ גוף וואָס זיי זיינען אַ דוגמא צו הוי׳ און אלקים[33]). נשמה איז בדוג־מת הוי׳, און גוף וואָס איז מעלים אויף דער נשמה — אלקים, און דער צחוק און תענוג שלמעלה ווערן פון בירור הגוף דוקא, ווייל אין דעם גוף פירט זיך אויס די כוונה.

און ווייל עיקר הכוונה איז צו מברר זיין דעם גוף, דערפאַר וועט לעתיד דער גוף זיין העכער פון דער נשמה, די נשמה וועט מקבל זיין פון גוף[34]), ניט ווי היינט, וואָס דער גוף איז מקבל פון דער נשמה. נאָר צוליב דעם וואָס די נשמה איז מברר דעם גוף, דערפאַר וועט אויך זי באַקומען איר שכר, אַז זי וועט מקבל זיין פון דעם תענוג שלמעלה וואָס זי האָט אויפגעטאָן מיט איר עבודה אין גוף[35]).

---

29) אבות פ״ד מ״ב. וראה תניא פל״ט. „היום יום" כ״ה אייר, ח׳ חשון.

30) בראשית כא, ו. תו״א תולדות רד״ה מים רבים.

31) תהלים פד, יב.

32) פרדס שער יב, פ״ב. ובשל״ה שער האותיות אות קדושה בהגהה ד״ה והנה מוסיף על הראשונות (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזוהר.

33) ראה שער היוה״א פ״ו.

34) ראה ד״ה לכל תכלה רנ״ט. תו״ש ע׳ קכז. מים רבים תשי״ז.

35) כמו עבודת השמחה עכשיו (שהיא דוגמת וגורמת התענוג דלעתיד), דאף שצרי־כה להיות נרגשת בגוף הגשמי, מ״מ באה מצד הנשמה דוקא (שגופו נמאס ומתועב אצלו ושמחתו היא שמחת הנפש לבדה (תניא פל״ב)), והיא ממשכת את השמחה בהגוף.

און דאָס איז די שייכות פון פירוש הזוהר — שכר העבודה — מיט די אַנדערע דריי פירושים — עבודה: די עבודה איז וואָס די נשמה טוט אויף אין גוף אַז ער גייט אַרויס פון די הגבלות הטבע, און דערמיט איז זי גורם דעם תענוג שלמעלה פון דעם גוף — „אברהם הוליד את יצחק"; און דערפאַר וועט זי לעתיד באַקומען איר שכר, אַז זי וועט מקבל זיין פון דעם דאָזיקן תענוג וואָס זי האָט ממשיך געווען — „יצחק בן אברהם".

(משיחות שבת מבה"ח כסלו תשכ"א)

ויצא

א. יעקב אָבינו ווערט אָנגערופן „בחור שבאבות" [1] (דער אויסדער־ווײלטער פון די אָבות). איינע פון די שלימות'ן פון יעקב אָבינו לגבי די אבות אברהם און יצחק איז: „אברהם — יצא ממנו ישמעאל" און „יצחק — יצא ממנו עשו", ד. ה. אַז זייערע מדריגות פון קדושה האָבן דערגרייכט ניט אַלע זייערע קינדער, ס'איז געווען אויך אַ „יצא ממנו", ישמעאל און עשו זיינען אַרויסגע־גאַנגען פון זייער שייכות צו אברהם און יצחק. אָבער ביי יעקב איז גע־ווען „מטתו שלימה" [2], אַלע זיינע קינדער זיינען געווען גאַנץ, ווייל צו זיי אַלעמען האָט דערגרייכט די קדו־שה פון יעקב אָבינו.

(הגם אַז תורה רופט אָן די מעשה ראובן: „בלבל יצועי אביו", — ווייל כאָטש „כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה" (דער וואָס זאָגט אַז ראובן האָט געזינדיקט האָט ער דער־רין אַ טעות) און דאָ למטה איז ער ניט באַגאַנגען קיין חטא, נאָר ער האָט עס געטאָן צוליב כיבוד אם, ווי ס'איז מבואר דאָרט אין גמרא [3], ווײבאַלד אָבער די תורה אַליין ברענגט אַז ס'קען זיין אַ מיינונג, אַן „אומר" אַז „ראובן חטא", באַווייזט דאָס גופא אויף אַ געוויסן חסרון אין דער הויכער מדריגה וואו ראובן איז גע־שטאַנען, ווי אַרומגערעדט כללות ענין זה בכמה מקומות און אויך בביאור אין חסידות אַנהויבנדיק פון בעש"ט [4]. פונדעסטוועגן האָט אויך ראובן באַ־קומען אַלע ענינים פון יעקב אבינו, און אדרבה, נאָך מער פון זיינע ברידער, „יתר שאת ויתר עז" [5], וואָס דערפאַר ווערט ער אויך „בשעת הקלקלה" גערופן „בכור יעקב". ווי מבואר פון דעם פירוש במאמר רז"ל [6]: „כבד את אביך, לרבות אָחיך הגדול" — אַז פון „את אביך" לערנט מען אַרויס אַז מען דאַרף אָפּגעבן

1) ב"ר פע"ו, א. וראה זח"א קיט, ב. קמז, ב. ועוד.

2) ויק"ר פל"ו, ה. וראה ג"כ פסחים נו, א. ספרי דברים ו, ד. שם לב, ט.

3) שבת נה, ב.

4) ראה יבמות קכא, ב (עה"פ וסביביו נשערה). נת' בקונטרס ומעין מט"ו. ולהעיר מתולדות יעקב יוסף ס"פ לך. ד"ה אם רוח המושל תרצ"ה ובהקדמתו ע"ד אדמו"ר האמצעי והצ"צ.

5) בראשית מט, ג. וראה פרש"י וישלח לה, כב (ע"פ ב"ר שם). — והוא כדעת ר"א המודעי (ב"ר פצ"ח, ד).

6) זח"ג פג, א. סהמ"צ להרמב"ם שורש ב. וראה כתובות קג, א.

כבוד דעם עלטסטן ברודער, זעט מען אַז כיבוד אָחיך הגדול איז איין זאַך מיט כיבוד אב, ווי דער מהרח"ו זאָגט [7]: "רוחא קדמאה דשביק בה", אין דעם בן הבכור ווערט איבערגעגעבן דער רוח האב, און מיטן מכבד זיין דעם בכור איז מען אויך מכבד דעם פאָטער).

וואָס דאָס איז אויך דער פשט פון דעם מאמר הגמרא [8]: "שופרי׳ דיעקב מעין שופרי׳ דאדם הראשון", די שיינקייט פון יעקב אבינו איז געווען "מעין", ענלעך צו דער שיינקייט פון אדם הראשון. אדם הראשון האָט אין זיך כולל געווען אַלע נשמות ביז סוף כל הדורות. דערפאַר איז אַלץ וואָס ער האָט געטאָן נוגע צו אַלעמען. און ווען ער האָט געהאָט אַ ירידה דורך דעם חטא עץ הדעת האָט עס גלייכצייטיק אויך גע׳פועל׳ט אַ ירידה אין אַלע שפּעטערדיקע נשמות. וואָס דערפאַר זיינען געווען צדיקים וואָס "מתו בעטיו (צוליב דער עצה) של נחש" [9], זיי זיינען אַוועק פון דער וועלט נאָר צוליב דעם חטא עץ הדעת פון אדם הראשון. און אַזוי האָט אויך יעקב, וואָס ער איז "מעין שופרי׳ דאדם הראשון", כולל געווען אַלע שפּעטערדיקע נשמות, זיינען אַלע גוטע זאַכן וואָס ער האָט געטאָן (ווייל "מדה טובה מרובה ממדת פורעניות" [10], די גוטע מאָס איז פיל גרעסער ווי די פאַרקערטע) געווען נוגע ניט נאָר אים, נאָר רירן אָן אַלע יוצאי חלציו, — "מטתו שלימה".

7) לקוטי תורה להאריז"ל פ׳ וירא (כ"ח רע"א). שער המצות ר"פ יתרו.

8) ב"מ פד, א. זח"א לה, ב. ובכ"מ.

9) שבת שם. ב"ב יז, א.

10) יומא עו, א.

ב. דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַלע איינצלהייטן פון די פּאַסירונגען וואָס די תורה דערציילט וועגן יעקב אבינו — אויסער דעם וואָס אַלע סיפורי התורה זיינען ניט ח"ו קיין דערציילונגען פון אַ געשיכטע־בוך, נאָר תורה איז פון לשון הוראה [11], ובפרט די סיפורים פון "מעשה אָבות", וואָס זיי זיינען "סימן (און הוראה) לבנים" [12] — האָבן זיך די זעלבע פּרטים אָפּגעטאָן ביי אַלע נשמות ישראל ווי זיי זיינען געווען כלול אין דער נשמה פון יעקב אבינו, ובמילא זיינען זיי אויך אַ וועג־ווייזונג און אַ נתינת כוח פאַר די נשמות נאָכדעם ווי זיי זיינען נתגלה געוואָרן בירידת הנשמה למטה, נאָך אין אַ גרעסערע מאָס ווי די הוראה וסימן לבנים פון די מעשה אָבות אברהם ויצחק.

ג. אין פרשת ויצא דערציילט די תורה אַז יעקב איז געגאַנגען פון ארץ ישראל (באר שבע) קיין חרן צו לבן׳ען; און ווי ביי זיין אָנהויבן גיין פון ארץ ישראל איז באַלד געשען "ויפגע במקום וגו׳"; נאָכדעם דערציילט זיך זיין אָנקומען צו לבן׳ען, ווי יעקב האָט ביי אים געאַרבעט צוואַנציק יאָר, ווי ער האָט חתונה געהאַט און אויפגעשטעלט די שבטים; זיין גיין צוריק פון חרן קיין ארץ ישראל, און ווי גייענדיק צוריק האָבן אים באַגעגנט "מלאכי אלקים".

ווי אויבן גערעדט זיינען די אַלע פּרטים אַ הוראה און זיי זיינען דאָ ביי כל ישראל:

די פליכט פון יעדער אידן איז צו אַרויסגיין פון ארץ ישראל, אהלי שם

11) זח"ג נג, ב.

12) ראה לעיל פ׳ לך לך ובהמצוין שם.

ועבר — אַרויסגיין פון די ד׳ אַמות פון תורה, דער לימוד זאָל זיין מביא לידי מעשה, גיין קיין ״חרן״ [13], ״חרון אף של מקום בעולם״, ד. ה. אין דעם קאָך פון וועלט און דאָרט האָבן צו טאָן מיט ״לבן הארמי״ און פון אים אַרויסנעמען די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך ביי אים, און דוקא דאָרט זאָל ביי דעם אידן זיין מטתו שלימה.

און ווען מ׳פירט זיך אַזוי, איז דער גיין קיין חרן ניט קיין ירידה אמתית, נאָר אדרבה, ״ויפרץ האיש מאד מאד״ [14], מען האָט גרויס הצ־לחה סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות, און ווען מ׳גייט דערנאָך צוריק קיין ארץ ישראל איז, ווי דער פסוק פירט אויס — ״ויפגעו בו מלאכי אלקים״.

און ווי ער איז מדייק אין זוהר [15]: אַז ווען יעקב איז אַרויס צו גיין קיין חרן, איידער ער האָט געאַרבעט אין חרן און געבוירן די שבטים — איז כאָטש ער האָט געלערנט אַ סך תורה בבית עבר — שטייט אין פסוק ״ויפגע במקום״, ער האָט געדאַרפט קומען און זוכן דעם ״מקום״, דעם גילוי אלקות, און אויך דאַן האָט מען אים דעם גילוי געוויזן בלויז אין חלום. אָבער נאָכדעם ווי ער איז שוין גע־ווען אין חרן און האָט דאָרטן דורכ־געפירט זיין שליחות, ער האָט דאָרט געאַרבעט, חתונה געהאַט און איז געקומען צוריק מיט די שבטים, שטייט ״ויפגעו בו מלאכי אלקים״, אַז די מלאכי אלקים מיטן אויבערשטן כבי־יכול [16], האָבן געזוכט אים צו באַ־געגענען; און נוסף על זה איז אָט־דער גילוי געווען ניט בחלום נאָר בהקיץ. (און כאָטש דער מדרש טייטשט [17] אַז ״מלאכי אלקים״ מיינט ששים רבוא אָדער ק״כ רבוא מלא־כים, איז אָבער דער זוהר, פנימיות התורה, מגלה די פנימיות פון דעם ענין, אַז דער אויבערשטער אַליין האָט זיך צו אים באַוויזן).

אַזוי איז ביי יעדער אידן: כל זמן ער איז אין ארץ ישראל, ער איז איינגעשלאָסן אין די אייגענע עניני קדושה, פאַרנומען נאָר מיט זיך אַליין, איז ווי גרויס ער זאָל ניט זיין, קען ער ניט צוקומען צו דער מדריגה און דערהויבנקייט צו וועלכע ער דערגרייכט דורך זיין גיין קיין ״חרן״, צו טאָן אין וועלט און מקרב זיין אידן און מאַכן אידן. און ווי נאָר אַ איד גייט אַרויס פון ארץ ישראל צו אויפטאָן אין וועלט, מיט נאָך אידן, גיט מען אים אַ כח מלמעלה, וואָס דאָס איז ״ויפגע במקום״, ער זאָל קענען דורכפירן זיין שליחות. און נאָכדעם ווי ער פירט אויס זיין שלי־חות, איז ער דאַן דורך זיין עבודה ממשיך אַ העכערן אור — די העכערע אתערותא דלעילא [18]) וואָס קומט נאָך דער אתערותא דלתתא — ״ויפגעו בו מלאכי אלקים״.

(משיחת ג׳ מרחשון, תשכ״א)

ד. דאָס איז די הוראה פון דעם אַלגעמיינעם אינהאַלט פון דער פרשה. אָבער, ווי געזאָגט פריער, אויך די איינצלהייטן וואָס האָבן פאַסירט מיט יעקב אבינו אויף זיין וועג קיין חרן

13) רש״י ס״פ נח וראה זח״א קמז, א.
14) ראה לקו״ת ר״פ שלח. תו״ח ד״ה וישלח יעקב ס״ד.
15) ח״א קסה, א.
16) ראה זח״ג רצה, א.
17) ב״ר ס״פ ויצא.
18) ראה לקו״ת שה״ש כב, ב ואילך.

און אויך די געשעשענישן זייענדיק אין חרן, זיינען אונז נוגע אין עבודה[19].

דער מדרש זאָגט[20]) אויפן פסוק „וישכב במקום ההוא": „כאן שכב, אבל כל י"ד שנה שהי' טמון בבית עבר לא שכב" (אַז די פערצן יאָר וואָס יעקב האָט זיך אויסבאַהאַלטן און געלערנט תורה בבית עבר האָט ער זיך ניט געלייגט שלאָפן). נאָך אַ פשט איז אין מדרש אויף דעם: „כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב" (די גאַנצע צוואַנציק יאָר וואָס ער איז איינגעשטאַנען אין דער הויז פון לבן האָט ער זיך ניט געלייגט שלאָפן), ווי עס שטייט אין פסוק: „ותדד שנתי מעיני". און נאָכמער — לא שכב. לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: מילא דאָס וואָס יעקב איז ניט געשלאָפן בבית עבר איז ווייל ער האָט דאָרט געלערנט תורה; אָבער פאַרוואָס האָט ער זיך אַזוי מוסר נפש געווען *[20]) און זיך ניט געלייגט שלאָפן די גאַנצע צוואַנציק יאָר וואָס ער איז געווען בבית לבן?

נאָר ווי גערעדט פריער ענינו איז פאַרשטאַנדיק אויך דער פרט. זיין גיין קיין חרן און דער זיין דאָרט איז געווען בכדי צו אויפטאָן אין וועלט, מברר זיין די ניצוצות פון קדושה וואָס געפינען זיך ביי לבן'ען. איז דערפאַר „לא שכב" די גאַנצע צייט דאָרטן, ווייל ער האָט כסדר געדאַרפט זיין וואַכזאַם און זיך שטאַרקן אויף לבן הארמי, וואָס האָט זיך קעגנ־געשטעלט צו דער עבודת הבירורים פון יעקב אבינו.

לבן האָט גע'טענה'ט צו יעקב אבינו און זיינע יורשים אין יעדער דור טענה'ן צו יעקב'ס אייניקלאָך: מילא דו ביסט אַן אַלטער איד, מילא פיר זיך ווי דו ווילסט; דו ביסט סיווי פון דער אַלטער וועלט, קענסטו זיך זיצן און לערנען תורה גאַנצע טעג און נעכט, אָבער וואָס ווילסטו פון די קינדער? זיי געהערן צו דער מאָדערנער צייט — „הבנות בנתי והבנים בני", (זיי זיינען מיינע, לבן'ס, קינדער); זיי זיינען דאָך יונגע קינ־דער, איז פאַרוואָס מאַכסטו זיי פאַר קאַליקעס, זיי זאָלן זיך ניט קענען צופאַסן צו דער וועלט? דו ווילסט מיט זיי לערנען אידישקייט — מהיכי תיתי, נאָר טו דאָס אין אַ מאָדערנעם אופן, מיט די נייע מעטאָדעס. מאַך זיי ניט פאַר קיין בטלנים!

דאָס זעלבע האָט ער אויך גע'טענה'ט ביי „והצאן צאני": בהנוגע דיין לער־נען און דאַווענען מיש איך זיך נישט, אָבער ווען עס קומט צו געשעפט־זאַכן איז — „והצאן צאני" — דאַרפ־סטו זיך פירן אין מיינע וועגן, אין די וועגן פון לבן הארמי; אַז צוליב פאַרדינען פון אַ מסחר דאַרף מען זיך ניט רעכענען מיט די איסורים פון רמאות, הסגת גבול א. א. וו. מיט דיין פירן זיך על פי תורה אין מסחר איז שווער צו „מאַכן אַ לעבן".

און דעריבער האָט זיך יעקב מוסר נפש געווען, „ותדד שנתי מעיני" און נאָכמער אַז איגאַנצן לא שכב, ניט בלויז אויף די רוחניות'דיקע ענינים, ווי לערנען תורה בבית עבר, נאָר אויך אין די ענינים אויף וועלכע לבן האָט געזאָגט „הבנות בנתי והבנים

---

19) ראה ג"כ לקוטי שיחות ח"א פ' ויצא.

20) ב"ר פס"ח, יא.

*20) ראה ב"מ (צג, ב) נטירותא יתרתא. ואפילו לפס"ד השו"ע (חו"מ סי' שג, סי"א) דלא כרבה, הרי לא מחוייב ב„לא שכב". וראה קו"א להל' נזקי גו"נ לאדה"ז סק"ב.

בני והצאן צאני"; אויך אויף די זאכן וואס לבן קען מיינען אז זיי באַלאַנגען צו אים האָט יעקב געהאָרע־וועט ביז צו מסירות נפש, — ווי ער האָט געזאָגט: „עבדתיך ארבע עשרה שנה בשתי בנתיך ושש שנים בצאנך", — כדי דאָס אַלעס זאָל זיין על פי תורה, און דורך דעם מברר זיין די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך אין רשות פון לבן'ען, און ממשיך זיין ג־טלעכקייט אויך אין די דברים הגשמיים.

ה. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין וואָס עס שטייט דאָרט ווייטער אין מדרש: „ומה הי' אומר" (וואָס האָט יעקב געזאָגט אין דער צייט וואָס לא שכב בבית לבן?) ענטפערט אויף דעם דער מדרש: „ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים" ווי עס שטייט: „שיר המעלות וגו' יאמר נא ישראל", „ישראל" מיינט „ישראל סבא", יעקב אבינו. נאָך אַ דעה איז דאָ אין מדרש: „כל ספר תהלים הי' אומר", ער האָט געזאָגט דעם גאַנצן ספר תהלים, ווי עס שטייט: „ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", אַז יש־ראל סבא", יעקב אבינו, האָט געזאָגט „תהלות" צו דעם אויבערשטן.

לכאורה, וואָס פרעגט דער מדרש „מה הי' אומר", וואָס האָט ער געטאָן אין די נעכט — ער איז דאָך געווען פאַרנומען מיט היטן צאן לבן? נאָר דאָס איז זיכער, אַז בכדי צו היטן צאן לבן וואָלט זיך יעקב ניט מוסר נפש געווען, נאָר ער האָט עס געטאָן צוליב מברר זיין די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך ביי לבן'ען. פרעגט אויף דעם דער מדרש: מיט וואָס פאַר אַ כוחות האָט יעקב דורכגעפירט די עבודת הבירורים, אַז ניט נאָר האָבן די נידעריקע ענינים פון לבן הארמי אים ניט מוריד געווען, נאָר אדרבה, ער האָט זיי אויפגעהויבן צו קדושה? און אויף דעם ענטפערט דער מדרש, אַז ער האָט געזאָגט „שיר המעלות וגו' מאין יבוא עזרי", ער האָט גע־פילט, אַז מיט אייגענע כוחות קען מען גאָרניט אויפטאָן, און נאָר „מאין", דורך דעם וואָס ער איז אינגאַנצן בטל — „יבוא עזרי", וועט ער געהאָלפן ווערן, ווייל ער האָט זיך פאַרלאָזט נאָר אויף דעם אויבערשטן, „עזרי מעם ה'" — איז אים נמשך געוואָרן דער עזר, די הילף פון דעם אויבערשטן, און דאָס האָט אים גע־געבן די כוחות צו מברר זיין די ניצוצות וואָס ביי לבן'ען, ווייל ער האָט מגלה געווען אין דער אַרבעט אַז דער אויבערשטער איז „עושה שמים וארץ", ער איז דער בעל הבית און גיט כח סיי אין עניני „שמים" (תורה, וואָס יעקב האָט געלערנט בבית עבר), סיי אין עניני „ארץ", אין די נידעריקע ענינים פון חרן („חרון אף של מקום בעולם"), אין דער וועלט פון לבן הארמי.

ו. און פון די פרטי הסיפור פון יעקב אבינו האָבן מיר אויך אַן אָנווײ־זונג פאַר אונז, אַז בכדי צו קענען טאָן מיט וועלט דאַרף מען האָבן אַ טאָפּלטע באַוואָרעניש: א) איידער מען גייט קיין חרן דאַרף מען זיך פריער אינגאַנצן געפינען אין די ד' אמות פון תורה און תפילה און ניט האָבן צו טאָן מיט וועלט, אַזוי ווי יעקב אבינו איז געווען בבית עבר — תורה, און „ויפגע במקום" — ווי די חז"ל טייטשן[21] אַז דאָס מיינט תפילה;

21) ברכות כו, ב וש"נ.

ב) אויך ווען מען געפינט זיך שוין אין חרן און מ׳אַרבעט ביי לבן׳עו, דאַרף מען זיין פאַרנומען מיט עבודת הבורא, ווי זאָגן תהלים אד״ג[22]). און דאַן האָט מען די הילף פון דעם אויבערשטן אויף דורכפירן די שליחות צוליב וועלכער די השגחה העליונה שיקט קיין חרן.

אויך אין טעגלעכן לעבן דאַרף זיין ביי אַ אידן די זעלבע ענינים: אין אָנהויבס טאָג, איידער אַ איד גייט אַוועק צו זיינע עסקים, דאַרף ער אָפּגעבן אַ משך זמן אויף תפילה און תורה. די ערשטע זאַך נאָכן אויפ־שטיין פון שלאָף דאַרף אַ איד דאַוונען; נאָכן דאַוונען דאַרף ער האָבן אַ קביעות צו לערנען אַ שיעור אין תורה[23]). און ווען ער איז שוין אָנגע־זאַפּט מיט תפילה און תורה, קען ער זיך דאַן פאַרנעמען מיט זיינע עסקים.

און אויך ווען ער איז פאַרנומען אין זיינע געשעפטן, דאַרף זיין בלויז „יגיע כפיך״[24]), אַז נאָר די „הענט״ (די אויסערלעכע כוחות) זאָלן זיין אַריינ־געטאָן אין דעם, אָבער די קאָפּ זאָל זיך פאַרנעמען מיט אַ פּרק משניות, אַ פּרק תניא, מיט זאָגן אַ קאַפּיטל תהלים אד״ג. נאָך מערער: אויך אין זיינע עסקים און אין זיין אַרבעט גופא ווען ער געפינט זיך אין וועלט דאַרף זיין קענטיק אַז ער איז אַנדערש פון די מענטשן אַרום אים — „ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה״, אַ איד דאַרף זיין אַלעמאָל אָפּגעטיילט און אויסגעצייכנט פון דער אַרומיקער סביבה מיט זיין קדושה׳דיקער הנהגה אין אַלץ וואָס ער טוט — „בכל דרכיך דעהו״.

ז. בעיקר דאַרף זיין קענטיק די באַזונדערע קדושה־הנהגה אין חינוך הבנים והבנות, אין דער איינשטעלונג פון דער הויז־פירונג. ניט נאָר פירט זיך זיין הויז אינגאַנצן אַנדערש ווי דאָס הויז פון אַ ניט־אידן, להבדיל, נאָר אפילו מיט אַ העכערער דרגת קדושה ווי די הנהגת הבית פון יענע אידן, שומרי תורה ומצוה, וואָס ביי זיי הערן זיך שטאַרק אָן די וועלט־לעכע הנחות[25]); ביי אים הערט זיך

22) ראה קובץ מכתבים ע׳ 202, נדפס בסוף תהלים אהל יוסף יצחק. „היום יום״ ט׳ אד״ר.

23) ראה שו״ע אדמוה״ז סי׳ קנה סעי׳ א: לקבוע אותה מיד אחר התפלה.

— ואין להקשות ממה שיעקב התחיל באהלה של עבר (תורה) ואח״כ ויפגע במקום (תפלה), כי הטעם שצריך להקדים תפלה לתורה מבואר בלקו״ת פ׳ ברכה (צו, סע״ב) שלימוד התורה שקודם התפלה היא רק מבחי׳ נובלות חכמה של מעלה, וע״י קדימת היחודים שבתפלה נמשך בתורה גילוי חכמה של מעלה ממש ולא נובלות לבד. ומזה מובן, שהתועלת שבקדימת תפלה לתורה היא לאחר מ״ת דוקא: בין מצד תורה, שרק במ״ת ניתן הכח להמשיך שמן תורק ולא רק ריחות, (ראה שהש״ר פ״א ע״פ לריח שמניך) בין מצד תפלה, שרק במ״ת ביטל הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה (ראה שמ״ר פי״ב, ג), משא״כ בזמן האבות*, דהעבודה עולה רק נגד שרש הנבראים. והנה לכאורה אפ״ל יותר מזה, דאדרבה יש מעלה בתורה של האבות (ובפרט יעקב — קו התורה) על תפלתן (וגם בתורתן שקודם התפלה) שה״ז עכ״פ ריחות מהעליון.

— אלא דלכאורה מוכח לא כן, ממה שאבות תקנו תפלות דוקא, ועד כדי כך אשר תפלות (גם שלאחר מ״ת) אבות תקנום (ברכות כו, ב), ונק׳ מפני כך דברי תורה (תענית כח, א). ואכ״מ.

* ראה בכ״ז ד״ה אמרת ה׳ צרופה (ס׳ המאמרים — קונט׳ ע׳ שנב).

24) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח״א פ׳ ויקהל.

25) ראה סמ״ע חו״מ סי׳ ג סקי״ג.

אַן אין אַלע עניני הבית בלויז דעת תורה — אידישקייט און הייליקייט.

און אויך דאָס לערנען מ׳יר אַרויס פון מעשה אבות, פון דער הנהגה פון בית יעקב. די תורה דערציילט: „וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה״, און רש״י איז מפרש: „להגיד שבחן של שבטים, שעת הקציר הי׳ ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים, אלא דבר ההפקר שאין אדם מקפיד בו״ (די תורה דערציילט דאָ דעם שבח פון די שבטים: כאָטש ס׳איז געווען די שניט־צייט, האָט ראובן ניט גענומען קיין ווייץ און גערשטן נאָר „דודאים״, אַ זאַך וואָס איז געווען הפקר, וואָס קיינער איז דערויף ניט מקפיד).

דערפון וואָס רש״י זאָגט „להגיד שבחן של שבטים״, איז פאַרשטאַנדיק אַז פון די אַלע אַרומיקע האָט זיך קיינער אַזוי ניט געפירט. אָבער די שבטים האָבן געוואוסט אַז זייער הנהגה דאַרף זיין אַנדערש, זיי דאַרפן זיך אויפפירן אין יעדן פרט אין אַן אופן פון תורה און קדושה. אַזוי האָט יעקב איינגעפירט אין זיין הויז, אַז זיין הויז איז אַנדערש פון אַלעמענס.

מען דאַרף ניט נאָכגיין דעם רוח הזמן. און דאָס דאַרף זיין אין אַזאַ קענטיקן אופן, אַז די קינדער זאָלן וויסן אַז זייערע טאַטע־מאַמע זיינען אַנדערש ווי אַלע: אַנדערע פרויען זיינען אָנגעטאָן אין ניט־בהידור־צניעות׳דיקע קליידער, אָבער זייער מוטער גייט אָנגעטאָן צניעות׳דיק בתכלית; אַנדערע טאַטעס זיינען ניט אָפּגעהיט פון אָפּנאַרן אַ צווייטן אין געשעפט, אָבער זייער טאַטע זוכט קיינעם ניט אָפּנאַרן, ער האַנדלט ערלעך א. ז. וו.

אפילו בשעת דאָס קינד איז נאָך קליין און קען נאָך ניט באַגרייפן די באַדייטונג פון תורה און קדושה, קען ער אָבער אויך שוין דאַן פילן אַז זיין היים טיילט זיך אויס פון אַנדערע היימען — „ונפלינו״. במילא לערנט זיך דאָס קינד ניט אָפּ פון אַנדערע קינדער; נאָר אדרבה, ווען ער זעט ווי אַנדערע קינדער פירן זיך אויף ניט ווי עס דאַרף צו זיין און זיי היטן זיך ניט אויס פון גזל, זיי נעמען פון פרעמדע פעלדער ניט בלויז הפקר־דיקע „דודאים״, איז דאָס גופא פאַר אים אַ קלאָרער באַווייז אַז ער זאָל אַזוי ניט טאָן. ער ווייסט, אַז זיי זיינען ניט קיין חברים פאַר אים.

פון אַזאַ הנהגה וואַקסט אויס אַ שבט ראובן און אויך אַ שבט יששכר (וואָס איז געבוירן געוואָרן דורך דער מעשה וואָס ראובן האָט געפונען די דודאים), וואָס פון ראובן ויששכר זיינען אַרויסגעקומען ראשי סנהד־ראות[26]) און עמודי הוראה[27]).

דאָס הייסט, בשעת מ׳איז מחנך אַ אידישן קינד ווען ער איז נאָך גאַנץ יונג ער זאָל וויסן אַז ער איז אַנדערש ווי וועלטלעכע קינדער, איז אויך שפּעטער, ווען ער ווערט עלטער, לערנט ער זיך ניט פון אַנדערע קינדער פון זיין עלטער, נאָר ער גייט אַוועק — אַזוי ווי דער פאָטער יעקב — לערנען נאָר דעם אויבערשטנס תורה, ודברת בם ביז אפילו זיין סתם רעדן איז נאָר בדברי תורה[28]); און, ווי יעקב אבינו, אַז ער וואַקסט אויס און האָט חתונה, און גייט אַרויס אין

26) ראה רש״י ר״פ קרח.

27) ראה יומא כו, א. ד״ה ביום השני תרכ״ז.

28) ראה הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ג ס״ה־ז.

וועלט, שטעלט אויף אַ משפחה און ער נעמט „ריחיים על צווארו", ער נעמט אויף זיך דעם יאָך פון פרנסה — איז אויך דאַן האָט ער אַ קביעות עתים צו לערנען תורה אַלע טאָג, און בשעת ער איז פאַרנומען מיט זיינע ענינים הגשמיים זאָגט ער „שיר המעלות", און ער פאַרלאָזט זיך איבּ־גאַנצן אויף דעם אויבערשטן, און במילא איז זיין גאַנצע עסק־הנהגה נאָר על פי תורה.

אַזאַ אויפפירונג ברענגט אַ אידן שפע ברכה און הצלחה אויך אין גשמיות, ווי עס שטייט ביי יעקב אבינו: „ויפרץ האיש מאד מאד", אַז ער האָט זייער מצליח געווען אפילו אין גשמיות, ווי דער פסוק פירט דאַרט אויס „ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמרים".

(מלוקט משיחות ש"פ וישב תשי"א, שמח"ת תשט"ו)

ח. דערמיט ערקלערט זיך אויך דער ענין פון דעם גל און דער מצבה וואָס יעקב און לבן האָבן אויפגע־שטעלט, אַז קיינער פון זיי זאָל ניט איבערגיין דעם גרענעץ פון איינעם צום צווייטן. דאָס מיינט: כאָטש צוליב דער עבודת הבירורים מוז דאַך יעקב גיין צו לבן'ען קיין חרן [*28], בכדי פון אים אַרויסצונעמען די ניצוצות הקדו־שה, פונדעסטוועגן, צוזאַמען דערמיט מוז אויך זיין אַ „גל", וואָס זאָל אים אָפטיילן פון לבן'ען, ער זאָל וויסן אַז אַחוץ דער עבודת הבירורים האָט ער מיט לבן'ען קיין שייכות ניט. ער האָט טאַקע צו טאָן מיט וועלט, אָבער בעת מעשה גופא איז ער אָפּגע־גרענעצט פון חומריות העולם. און דאַן איז ער זיכער, אַז ער וועט אין וועלט, ביי לבן'ען, ניט פאַרפאַלן ווערן, נאָר אַדרבה, ער מאַכט די וועלט פאַר אַ כלי צו אלקות: „ויצל אלקים את מקנה אביכם ויתן לי".

ט. דעם כח אויף דעם גל [29], צו טאָן מיט וועלט און בשעת מעשה גופא זיין אָפּגעזונדערט פון חומריות העולם, נאָר אַדרבה, מאַכן די וועלט פאַר אַ כלי צו אלקות, קומט ביחוד דורך לערנען פנימי'ות התורה. ווייל פנימיות התורה גיט דעם פאַרשטאַנד און די הכרה אַז „אין עוד מלבדו", אַז די גאַנצע מציאות פון וועלט איז אלקות.

און דערפאַר וועט אויך דער „יפוצו מעינותיך חוצה" [*29], דאָס מפרסם זיין און פאַרשפּרייטן פנימיות התורה, צו־ברענגען צו „אתי מר" [30], צו ביאת המשיח, ווייל דער אויפטו פון ביאת המשיח וועט זיין, ניט אויס וועלט, נאָר די גשמיות'דיקע וועלט אַליין וועט ווערן אַ כלי צו אלקות, דירה בתחתונים, „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר", אַז דער בשר הגשמי וועט זען ג־טלעכקייט.

(משיחות ל"ג בעומר תש"י)

---

*28) ראה ב"ר פע"ה, טו: עד הגל גו' לרעה אין אתה עובר אבל אתה עובר לפרגמטיא.

29) שזהו ג"כ מה שהכתוב עד הגל הזה מרמז לל"ג בעומר, כי ל"ג בעומר הוא מ"ת דפנימיות התורה (סד"ה וספרתם תרס"ו).

*29) לשון מענה המשיח להבעש"ט שאז יבוא. וראה להלן פ' שופטים סעיף ז ובהע־רות לשם.

30) אגה"ק הידועה של הבעש"ט (נדפסה בגנזי נסתרות אור ישראל ע' כב. ובהקדמה לספר ליקוטי אמרים להה"מ ממעזריטש).

וישלח

א. וועגן דעם וואָס עס שטייט „ולא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי' שמך" זאָגט די גמרא[1]: דער וואָס רופט אברהם'ען אברם איז עובר אויף דעם צוזאָג „ולא יקרא עוד שמך אברם", מען וועט ניט רופן מער דיין נאָמען אברם. פרעגט די גמרא: אויב אַזוי, איז דער וואָס רופט יעקב'ן מיטן נאָמען יעקב, ניט ישראל, זאָל אויך עובר זיין אויף דעם צוזאָג פון „ולא יקרא שמך עוד יעקב", ענטפערט די גמרא, אַז אין דעם נאָמען יעקב איז אַנדערש ווי אין דעם נאָמען אַברם, ווייל אַז השי"ת האָט געגעבן אַברם'ען דעם נאָמען אַברהם, איז פון דאַן אָן ווערט ער אין דער תורה אָנגערופן נאָר מיט דעם נאָמען אַברהם; אַנדערש איז אָבער מיט דעם נאָמען יעקב, אַז נאָכדעם ווי השי"ת האָט געגעבן יעקב'ן דעם נאָמען ישראל, ווערט ער אין דער תורה אָנגערופן אויך מיט דעם נאָמען יעקב.

דאַרף מען פאַרשטיין פאַרוואָס טאַקע נאָכדעם ווי ער ווערט שוין אָנגערופן מיטן נאָמן ישראל ווערט ער שפּעטער גערופן אויך מיטן נאָמען יעקב?

אין חסידות איז מבואר[2], אַז די צוויי נעמען יעקב און ישראל באַצייכענען צוויי מדריגות אין עבודת ה', וואָס ביידע מוזן זיין ביי יעדער אידן; עס זיינען פאַראַן צייטן ווען אַ איד דאַרף טאָן די עבודה פון „יעקב", און עס זיינען פאַראַן צייטן ווען ער דאַרף טאָן די עבודה פון „ישראל". כאָטש ישראל איז אַ שם המעלה וואָס באַצייכנט אַ העכערע דרגא, מוז אָבער אויך זיין די עבודה פון יעקב.

ב. דער חילוק צווישן די צוויי מדריגות פון יעקב און ישראל: יעקב ווייזט אַז די ברכות פון יצחק'ן זיינען צו אים געקומען „בעקבה וברמי'"[3], ער האָט איבערגעקליגט און אַרויסבאַקומען יצחק'ס ברכות פון עשו'ן; און ישראל ווייזט אויף אַ העכערער מדריגה, וואו די ברכות קומען ניט צו אים אין אַן אופן פון רמאות, נאָר „בשררה וגילוי פנים"[3].

„מעשה אבות סימן לבנים"[4]. אין מקרא יוצא מידי פשוטו אַז די ברכות זיינען געווען אויף ענינים גשמיים — „מטל השמים ומשמני הארץ וגו'", און בכדי צו באַקומען אָט די ברכות האָבן זיך רבקה און יעקב מוסר נפש געווען און געטאָן פאַרשידענע עניני רמי'; און יעקב האָט זיך געדאַרפט אָנטאָן אין די בגדי נמרוד[5], שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו[6],

---

1) ברכות יג, א (דעובר בעשה או בל"ת). ירוש' וב"ר פמ"ו, ח (ר' לוי אמר בעשה ול"ת. וכ"פ במג"א סו"ס קנו. ודלא ככמה ס' שכתבו שאין זה אלא אסמכתא. וכנראה שכן גרס גם בש"ס דילן אף בל"ת. ולהעיר מז"ח (חקת נא, ד): מאן דקארי לי' אברם פגים אתרי' דאקרי עשה ול"ת. ואכמ"ל).

2) ראה לקו"ת ד"ה לא הביט וד"ה מי מנה ובכ"מ. ד"ה מה טובו (בס' המאמרים אידיש ע' 122). — ולהעיר מחזקוני לך יז, ה.

3) רש"י וישלח לב, כט.

4) ראה לעיל פ' לך לך ובהמצוין שם.

5) פדר"א פכ"ד, ב"ר פס"ה, טז. והובא ברש"י בראשית כז, טו.

6) עירובין נג, א. רש"י בראשית י, ח.

בכדי צו אַרויסנעמען און מעלה זיין צו קדושה די ניצוצות וואָס געפינען זיך אין די גשמיות׳דיקע זאַכן.

איז דערפון אַ הוראה פאַר אונז אין עבודה: דער צוגיין פון אַ אידן צו אכילה, שתי׳ און ענלעכע דברים גשמיים איז אין אַן אופן פון רמאות[7]. דער דרך פון אַ רמאי איז ניט צו אַנטפּלעקן די אייגענע כוונה, ער גייט לכאורה מיט דעם מנגד אין דער וועג וואָס יענער וויל, אָבער ווען עס קומט צו דער נקודה פון דעם ענין, טוט דאַן דער רמאי ווי ער וויל, וואָס דאָס איז פאַרקערט פון דעם רצון המנגד. און אַזוי דאַרף זיין דער צוגאַנג פון אַ אידן צו דברים גשמיים: אויסערלעך איז ער לכאורה פאַרנומען אין גשמיות — ער עסט און טרינקט, ער האַנדלט א. אז. וו. — אָבער ער טוט עס לשם שמים און ער איז ניט אויסן די גשמיות כלל. ער איז זיך מתלבש אין די „בגדי עשו", אָבער ער טוט די אַלע גשמיות׳דיקע זאַכן מיט אַ כוונה פנימית, אַרויסצוקריגן פון די דברים גשמיים די ניצוצות און מעלה זיין זיי אין קדושה.

אנדערש איז אָבער די עבודה פון ישראל: די ברכות מטל השמים ומ־שמני הארץ גו׳ זיינען צו אים געקומען „בשררה וגלוי פנים"; ער דאַרף ניט באַהאַלטן די כוונה אלקית אין די דברים גשמיים, ווייל גשמיות האָט ניט מלחמה מיט עם, פאַרשטעלט ניט פאַר אים אויף דער ג־טלעכקייט וואָס אין זיי. על דרך ווי אַ איד עסט די סעודת שבת[8] וואָס דערמיט אַליין איז ער מקיים אַ מצוה — ניט ווי עבודת הבירורים פון ששת ימי החול, וואו די אכילה איז נאָר לשם שמים, בדרך רמאות מיט אַ כוונה צוליב מעלה זיין אין קדושה — נאָר אין די גשמיות אַליין איז די קדושה בגילוי.

דאָס איז אויך וואָס עס שטייט ביי קריאת שם ישראל „כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל". „אלקים", געמיינט דאָ מלאכים[9], מיינט בכללות דעם העלם פון די ע׳ שרים שלמעלה, וואָס דורך זיי גייט דורך די השפעה פון די דברים גשמיים וחומריים[10]. וואָס זיי פאַרשטעלן אויף ג־טלעכקייט. פון דעם העלם פון „אלקים" קומט אַרויס דער גרעסערער העלם פון „אנשים", וואָס נידעריקע מענטשן לאַכן אָפּ פון אַ אידן וואָס איז מקיים תורה און מצוות[11]. ווי מיר זעען באַשיינפּערלעך אַז דעם העלם פון „אַנשים" איז שווערער צו אויפנעמען ווי דעם העלם פון „אלקים", פון גשמיות אַליין. וואָס דערפאַר איז דער ערשטער סעיף פון אַלע פיר טיילן שולחן ערוך: „שלא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים", ניט שעמען זיך פאַר די אָפּלאַכער, ווייל דאָס איז דער יסוד פון דער גאַנצער עבודה, צו ברעכן דעם העלם אויף אלקות.

די מעלה פון ישראל — „כי שרית עם אלקים ועם אנשים" מיינט, אַז ער איז אַ שר און בעל־הבית איבער דעם העלם פון „אלקים" און „אנשים". דאָס הייסט, אַז פאַר דער מדריגה פון „ישראל" זיינען זיי גאָרניט מס־תיר. ניט נאָר זיי הערן אויף די מלחמה מיט עם, נאָר נאָכמער, זיי

7) ראה ג"כ ד"ה פדה בשלום תש"ג.

8) ראה תו"א ר"פ חיי שרה. ד"ה והוא עומד תרס"ג וש"נ.

9) ת"י. חולין צב, א.

10) ראה אגה"ק סכ"ה (קלט, ב).

11) ראה ד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא (בס׳ המאמרים אידיש).

גיבן אים נאָך דעם הסכם אַף די ברכות[12]), — ניט בלויז וואָס ער האָט מנצח געווען „שרו של עשו", נאָר דער שר האָט אים נאָך גע־בענטשט. ווי עס שטייט[13]): „גם אויביו ישלים אתו", ביז אַז אַפילו דער גרעסטער „אויב", דער „נחש הקדמוני", — וואָס ער איז דער שורש פון אַלע חטאים ואויבים, — איז ניט בלויז וואָס ער שטעלט זיך ניט אַנטקעגן, נאָר „ישלים אתו", ער העלפט אים נאָך אַרויס.

ג. דאָס איז אויך וואָס עס רעדט זיך אין לקוטי תורה[14]) דער חילוק צווישן יעקב און ישראל, מיוסד אויפן פסוק[15]): „לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל" — אַז אין דער מדריגה פון יעקב איז ניטאָ קיין „און" (ער האָט ניט קיין חטא און איז גאַנץ אין מחשבה דיבור ומעשה), אָבער „עמל" האָט ער יאָ, ער מוז האָרעווען אויף דעם אַז ער זאָל ניט האָבן קיין „און", ווייל ער האָט העלמות והסת־רים וועלכע ער דאַרף בייקומען. וואָס דערפאַר רופט מען אים „יעקב עבדי"[16]) — פון לשון עבודה ויגיעה, צו מברר זיין דעם נפש הבהמית (ניט מער וואָס קיין „און" האָט ער ניט, ווייל סוף־כל־סוף שטאַרקט ער זיך און איז מנצח דעם יצר הרע). אָבער אויף דער מדריגה פון ישראל, שטייט „ולא ראה עמל בישראל", אַז ער דאַרף גאָרניט האָרעווען און מל־חמה האַלטן מיטן יצר הרע, ווייל „שרית עם אלקים ועם אנשים", ער האָט שוין באַהערשט און מבטל געווען אַלע העלמות והסתרים אויף ג־טלעכ־קייט. דערפאַר איז די עבודה פון „ישראל" ניט אין אַן אופן פון מלחמה (מיט לעומת זה), נאָר זיין גאַנצע עבודה איז צו שטייגן אַלץ העכער, בעילוי אחר עילוי, אין די מדריגות פון קדושה גופא — „ילכו מחיל אל חיל".

ד. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דער־ציילט, אַז דער רבי דער צמח צדק איז אַמאָל, אינמיטן פון אַ פאַר־ברענגען, אַרויסגעשפרונגען, פון גרויס התרגשות, אויפן טיש און געזאָגט: „מה לי קטלה כולה (גע'הרג'עט דעם יצר הרע אינגאַנצן), מה לי קטלה פלגא[17]) (אַ האַלבן, אַ טייל) — אָבער קטלה פלגא על כל פנים דאַרף זיין". נאָך אַ משך זמן פון פאַרברענגען און ריקודים האָט ער ממשיך געווען: אַז בשעת מען קומט צום „הרגו" (ווען מ'הרג'עט שוין דעם יצר הרע), ולבי חלל בקרבי[18]), ווערט אַ נייער אופן אין לעבן.

אָט די צוויי פתגמים פון צמח צדק ערקלערן די צוויי אויבן־דערמאָנטע דרגות פון יעקב און ישראל: אין דער דרגא פון יעקב, וואו עס דאַרף נאָך זיין מלחמה מיטן יצר הרע, „קטלה פלגא", — איז עס אַ געמאַ־טערט לעבן; אָבער אין דער דרגא פון ישראל, וואו ער האָט שוין אינ־גאַנצן גע'הרג'עט דעם יצר הרע,

12) להעיר משבת (קיט, ב): אשר תיכף בתחלת השבת בע"ש — מלאך רע עונה אמן.

13) משלי טז, ז. וב"ר ר"פ וירא: זה הנחש. וע"פ משנ"ת באוה"ת עה"פ ואיבה אשית (מז, ב).

14) פ' בלק עב, ב.

15) במדבר כג, כא.

16) ישעי' מד, א.

17) ב"ק סה, א.

18) ראה תניא פ"א.

„קטלה כולה", ווערט אַ נייער אופן אין לעבן — חיים נעימים און חיי תענוג.

ה. די צוויי מדריגות אין דעם אופן העבודה פון יעקב און ישראל זיינען אָפּהענגיק אין די צוויי דרגות פון נפש האלקית. יעקב איז „י' עקב"[19], עס לייכט ביי אים בלויז דער „עקב", די נידעריקערע מדריגה, פון דער נשמה, דערפאַר איז מעגלעך אַז זיין גוף ונפש הבהמית זאָלן מעלים זיין אויף דעם אור הנשמה, און ער דאַרף מלחמה האַלטן מיט זיי; אָבער ישראל איז „לי ראש"[20], עס איז ביי אים מאיר דער „ראש" פון דער נשמה, דאַרף ער ניט האָבן קיין מלחמות — „כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל".

בכללות איז ישראל די מדריגה פון צדיקים, און יעקב איז מדריגת הבי־נונים, „מדת כל אדם"[21]. בפרטיות אין מדת כל אדם גופא, איז, ווי אויבן דערמאָנט, די מדריגה פון יעקב — די עבודה פון די וואָכן־טעג און די מדריגה פון ישראל — די עבודה פון שבת. אויך ביי צדיקים גופא זיינען פאַראַן די צוויי מדריגות פון ישראל און יעקב (לויט זייער ערך). ווי עס איז פאַרשטאַנדיק פון דער גמרא — אַז אַפילו נאָכדעם ווי יעקב (אויך אַלס פּרט) איז אָנגערופן גע־וואָרן ישראל, רופט'ן עם צייטנווייז אויך יעקב (אויך אַלס פּרט).

און וויבאַלד אַז אויך די מדריגה פון יעקב איז פאַראַן ביי יעדער אידן, סיי ביי כל אדם, בינונים, און סיי ביי צדיקים, דעריבער איז אויך נאָכדעם ווי יעקב איז צוגעקומען צו דער מדריגה פון גערופן ווערן מיטן נאָמען ישראל, איז „הדר אהדרי' קרא", אַז עס בלייבט אויך דער נאָמען יעקב, ווייל אויך שפּעטער איז פאַראַן די עבודה פון יעקב.

ו. ווי געזאָגט פריער, איז — „לא הביט און ביעקב". כאָטש „עמל" איז יאָ פאַראַן ביי דער מדריגה פון יעקב, ווייל די מלחמה מיטן יצר הרע איז אַ שווערע האַרעוואַניע און איז פאַר־בונדן מיט סכנה, האָט ער אָבער דעם כח צו מנצח זיין די מלחמה און זיין ריין פון יעדער „און". וואָרום יעדער איד איז „נצר מטעי מעשה ידי", און איז אַ „חלק אלוקה ממעל ממש" (ער איז כביכול אַ חלק פון דעם אויבערשטן); און פונקט ווי ס'איז ניט שייך אַז עמעצער זאָל ח"ו גע־וועלטיקן אויף דעם אויבערשטן, אַזוי כביכול האָט קיינער קיין שליטה ניט אויף אַ אידישער נשמה אויב נאָר ער וויל דאָס ניט; אַ איד האָט אַלעמאָל דעם כח מנצח צו זיין די מלחמה, און נאָך מערער, ער האָט די הבטחה, אַז ער וועט טאַקע סוף־כל־סוף מנצח זיין די מלחמה בפועל: „לא ידח ממנו נדח"[22] (עס וועט קיין איד ניט פאַרשטויסן ווערן ח"ו פון דעם אוי־בערשטן), „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"[23].

אויך די פאַרזיכערונג (ווי אַלע ענינים אין תורה) איז נוגע צו עבודה בפועל איצט. די פאַרזיכערונג וואָס מען האָט, אַז סוף־כל־סוף וועט מען די מלחמה מנצח זיין, דאַרף צוגעבן

---

19) תו"א ר"פ ויצא ובכ"מ.
20) לקו"ת שלח מח, ב.
21) תניא פי"ד.
22) ש"ב יד, יד (בשינוי לשון). הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג. תניא ספל"ט.
23) סנהדרין רפי"א.

שטאַרקייט און שמחה אין טאָן די עבודה, וואָס אָט די שמחה העלפט צו דעם נצחון און אויך דערצו — אַז ער זאָל קומען פריער. ווי דער פתגם פון כ"ק מו"ח אדמו"ר [24]: "אַ סאָל־דאַט... כאָטש ער גייט דאָך אין אַ מקום סכנה, גייט ער מיט אַ ניגון פון שמחה... ער גייט מיט שמחה און דאָס מאַכט אים פאַר אַ מנצח".

ז. און דעריבער זאָגט מען מוצאי שבת: "אל תירא עבדי יעקב וכו'" — ווי ער איז מבואר דאָרט אין לקוטי תורה [24]) — ווייל שבת זיינען דאָך אידן אין דער בחינה פון "ישראל", דאַרפן זיי דאָן ניט אָנקומען צו דער עבודה און האָרוואַניע צו מברר זיין בירורים. אָבער מוצאי שבת, ווען מען דאַרף ווידער אַראָפּנידערן צו זיין אין דער מדריגה פון "יעקב עבדי", אין דער עבודת הבירורים פון ששת ימי החול, איז מען דאַן מכריז מלמעלה צו יעדן אידן: "אל תירא עבדי יעקב", ער זאָל ניט מורא האָבן צו אַראָפּקומען אין דער דרגא פון "יעקב עבדי"; און דאָס איז ניט נאָר אַן אָנזאָג — דו זאָלסט ניט מורא האָבן, נאָר מיט דעם גיט מען אויך כח ועוז ניט צו מורא האָבן און טאָן די עבודה מיט שמחה, וואָס די שמחה וועט פאַרגרינגערן און פאַרשנעלערן די אַרבעט, צו זען "שכר טוב בעמלו", די גוטע באַצאָלט פון זיין האָרוואַניע, ביז מ'וועט זוכה זיין צום "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

(משיחת יו"ד שבט תשח"י)

י"ט כסלו

א. צווישן די ענינים וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט גערעדט וועגן י"ט כסלו, האָט ער געזאָגט [1]: "י"ט כסלו איז דער זמן הלידה פון אַ חסיד, י"ט כסלו איז דער ברית". דעם ביאור אויף דער שייכות פון ברית מילה צו י"ט כסלו, וועט מען פאַרשטיין לויט דעם וואָס מ'האָט גערעדט *[1]), אַז אין מצות מילה זיינען פאַראַן דריי ענינים: א) די פעולה פון מילה, דאָס עצם מל זיין, ב) וואָס דער איד ווערט און בלייבט אַ מהול, ג) ער ווערט אַן אינו ערל. און ווי מ'האָט מבאר געווען, זיינען פאַראַן פאַלן ווען בלויז צוויי פון די דריי פרטים זיינען באַוואָרנט, איז די הלכה דאַן אַז מען דאַרף באַוואָרענען אויך דעם דריטן פרט.

אויך האָט מען מבאר געווען דעם רמז פון די דריי פרטים אין עבודת האדם: "מהול" מיינט אַז דער טוב וואָס אין דער נשמה זאָל זיין אָפּגע־דעקט און אַנטפּלעקט — "ועשה טוב"; "אינו ערל" — ניט צו זיין אונטער שליטת הערל — יצר הרע [2]) — "סור מרע", וואָס אָט די ביידע פרטים דאַרפן קומען דורך עבודה דוקא — פעולת המילה.

לויט דעם וועט מען פאַרשטיין דעם וואָרט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אַז

---

24) ספר המאמרים ה'תש"י ע' 191.

25) בתורת החסידות מבוארים כמה מנהגים וגוסחאות גם מאלה שאינם בנוסח וגוהג חב"ד.

1) לקו"ד ע' 976.

*1) ראה לעיל ס' לך ובהמצוין שם.

2) סוכה נב, א.

י"ט כסלו איז דער ענין פון ברית מילה, ווייל י"ט כסלו איז דער זמן ווען ס'איז נתגלה געווארן נצחון ופדי' בשלום פון תורת חסידות חב"ד און דער טאג איז ראש השנה לחסידות[3] — און די אויבן־דערמאנטע דריי פרטים פון מצות מילה אין עבודה זיינען פון די עיקרים אין שיטת חסידות חב"ד:

חסידות חב"ד מאנט, אז אלע ענינים פון טוב זאל א איד דערגרייכן דורך עבודה, און ניט באנוגענען זיך מיט דעם טוב וואס ער האט בדרך ממילא. ווי דער סיפור הידוע[4] פון א חסיד וואס האט געבעטן דעם רבי'ן דעם צמח צדק, אז ער זאל בענטשן זיין אייניקל מיט א גוטן זכרון: „ער זאל געדענקען אלץ וואס ער וועט זען און הערן ביי דעם רבי'ן און ביי חסידים, וועט ער במילא זיין א ירא שמים". האט אים דער רבי דער צמח צדק געענטפערט: „עס איז מער ווי א יובל יארן אז דער זיידע (דער אלטער רבי), דער שווער (דער מיטע־לער רבי) און איך, הארעווען אז חסידים זאלן זיין עבודה'דיקע ירא־שמים'ס, ניט קיין במילא'דיקע ירא־שמים'ס".

און דאס איז פון די עיקר'דיקע אונטערשיידן צווישן שיטת חב"ד און שיטת פולין[5], אז חב"ד מאנט מען זאל זיך ניט פארלאזן אויף דער עבודה פון דעם צדיק, אז ער וועט מיט זיין עבודה אויפהויבן די חסידים און דאס איז גענוג, נאר יעדער איינער דארף און מוז אליין הארעווען אין עבודת הוי' ביגיעת בשר ויגיעת נפש, ווי עס שטייט[6]: „כי אדם לעמל יולד" — און דאס איז פעולת המילה אין עבודה.

חסידות מאנט, מ'זאל פארשפרייטן אידישקייט און תורה אומעטום און זוכן צו מאכן גוט א צווייטן אידן, ווי דער ווארט פון כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע[7]: „א חסיד איז דער וואס גיט זיך איבער לדרוש טובת זולתו". און דאס איז דער ענין פון זיין א מהול אין עבודה, לב (דער ארט פון אלע מדות) מהול, א לב טוב, אז דער אייגענער טוב זאל זיין אנטפלעקט, ער זאל טאן אויך פאר א צווייטן אידן.

דער ענין פון חסידות איז אויף צו ענדערן די טבעיות פון די אייגענע מדות, ווי דער לשון פון אלטן רבי'ן[8]: „כל ענין החסידות לשנות טבעי' מדו־תיו" — און דאס מיינט „אינו ערל", אראפגענומען די טבע מיט וועלכע מ'איז געבארן.

ב. נאך אן עיקרית'דיקע נקודה אין מצות מילה — האט מען מבאר גע־ווען*[2]) — אז די קדושה פון דער נשמה, דער פארבונד פון א אידן מיטן אויבערשטן, גייט אריין בפני־מיות אין דעם גוף דורך מצות מילה. דערפאר פסק'נט דער אלטער רבי[9], אז במצות מילה הויבט זיך אן „כניסת נפש הקדושה" אין א אידיש קינד, וואס „כניסה" מיינט אן אריינגיין אין

---

3) אגה"ק של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, ד' ט"ז כסלו תרס"ב. פאקסימיליא מהאגרת נדפסה בקונטרס ומעין ע' 17.

4) ספר השיחות קייץ ה'ת"ש ע' 57.

5) לקו"ד ע' 282.

6) איוב ה, ז.

7) ספר השיחות קייץ ה'ש"ת ע' 32 וע' 33. וראה ג"כ פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (הובא בשיחת ג' תמוז תש"א ונתבאר בשיחת י"ג תמוז תשכ"ב): א חסיד איז א לאמטערנשטשיק.

8) לקו"ד ע' נו.

9) סוף סימן ד' במהדו"ב.

אַ פּנימיות׳דיקן אופן. און צוליב אַט דעם טעם איז דער קינד פון זינט דעם ברית אַ בא לעולם הבא [10]).

און די נקודה איז אויך פון די עיקרים אין חסידות חב"ד: „חב"ד מאַנט פּנימיות" [11]). דאָס הייסט, אַז די אַלע דריי אויבן־דערמאַנטע ענינים, וואָס זיינען מרומז אין מצות מילה, דאַרפן ניט געטאָן ווערן בלויז אין אַ מקיף׳דיקן אופן, בלויז אמונה, נאָר אויך אין אַן אופן פּנימי, אין חכמה בינה דעת (חב"ד) פון נפש האלקית, ביז עס זאָל דורכנעמען אויך דעם שכל פון נפש הבהמית און דעם מוח הגשמי פון גוף — וואָס דאָס מיינט די כניסה (בפּנימיות) פון נפש דקדושה אין דעם גוף הגשמי.

ג. און ניט קוקנדיק אויף דעם, וואָס בשעת הברית מילה איז נאָר דער אָנהויב, התחלת הכניסה, איז אָבער לויטן מאמר רז"ל [12]): „שכל התחלות קשות", קען מען זאָגן, אַז אין כניסת נפש דקדושה פון שעת המילה איז פאַראַן אַ כח און אַ מעלה [13]) וואָס זיינען ניטאָ אין דער מדריגת הכניסה וואָס קומט דורך דעם חינוך פון קינד צו תורה ומצוות און אפשר אויך ניטאָ אין דעם גמר און עיקר הכניסה פון דעם נפש דקדושה בשעת בר־מצוה.

ויהי רצון אַז אין די טעג וואָס פאַר י"ט כסלו, וועלכע זיינען בדוגמת הלידה וימי הכנה לברית, זאָל מען האָבן די פּאַסיקע צוגרייטונג צו די פּעולות בנוגע לערנען חסידות און פירן זיך בדרכי החסידות, און דאָס אַלץ — מתוך שמחה וטוב לבב.

(משיחת י"ט כסלו ומכתב י"ב כסלו תשכ"ב)

יעדער ענין *) איז בהשגחה פּרטית. היינטיקן יאָר ווערט הונדערט און פופציק יאָר [14]) זינט דער הסתלקות פון דעם אַלטן רבי'ן [15]), וואָס ער איז געווען דער גרינדער פון דער שיטה פון חב"ד און ליובאַוויטש. אויך איז דער „דינער" פון ישיבות תומכי תמימים היינטיקן יאָר באַשטימט געוואָרן אויפן טאָג פון זיין הסתלקות — כ"ד טבת. און זיכער אַז דאָס איז אַן ענין פון וועלכן מ׳קען אָפּלערנען.

* * *

*) אין צוזאַמענהאַנג מיטן יערלעכן „דינער" פון די ליובאַוויטשער ישיבות „תומכי תמימים" ווערן דורך כ"ק אדמו"ר שליט"א אויפגענומען די עסקני הישיבות. און ביי דער געלעגענהייט גיט זיי כ"ק אדמו"ר שליט"א זיין ברכה און רעדט א שיחה מעניגא דיומא. — אזוי ווי אין דער שיחה פון האַי־יאָר דערציילט זיך און ווערט ערקלערט אַ סיפור והנהגה והוראה פון דעם אַלטן רבי'ן, גיבן מיר ארויס די שיחה צו י"ט כסלו, דער טאג פון דעם אלטן רבי'נס באפרייאונג.

10) סנהדרין קי, ב. וכן משמע בשו"ע יו"ד סי' רס"ג. ואף שהרמ"א ואדמוה"ז באו"ח (סי' קכ"ד) פסקו כהדעה (סנהדרין שם) משהתחיל לענות אמן, י"ל, שהדעות שבגמרא שם, אף שנאמרו בלשון מחלוקת, לא פליגי, (ועי"ד שמצינו בלקו"ת ס"פ קרח ובקונטרס ומעין מאמר כב, פ"ג) כי מדברים במדריגות שונות בעוה"ב.

11) לקו"ד ע' 546.

12) מכילתא יתרו יט, ה. הובא ברש"י שם. תוס' ד"ה פסיעה תענית י, ב.

13) ראה לקו"ת נשא, כט, א. נדרים לא, ב. ושם. לקו"ת עקב טו, ב־ג.

14) להעיר גם ממחז"ל: חמשים שנה נקרא עולם (תדבא"ר פ"ו), וראה בחיי וציוני למשפטים (כא, ו).

15) להעיר אשר היתה אז הקביעות — כמו בשנה זו.

אחר שהתפלל תפלת ערבית והבדלה בחונן הדעת בדעה צלולה ומיושבת ובדבקות נפלאה (כחצות שעה יא') במוצש"ק (דשמות) כ"ד טבת תקע"ג (הקדמת השו"ע דאדה"ז).

פון רבי'ן דער שווער — וואָס ער האָט איבערגעפלאַנצט און איינגעפלאַנצט די ליובאַוויטשער ישיבות אין אַמעריקע — האָבן מיר געהערט פיל ערציילונגען וועגן דעם אַלטן רבי'ן. פון די פילע ערציילונגען וויל איך אויסקלייבן איינע, וואָס איך רעכן אַז זי איז צוגעפּאַסט צו דער געלעגנהייט, אַן ערציילונג וואָס כאַראַקטעריזירט און גיט אַן אַריינבליק אין דער שיטה פון ליובאַוויטש און חב"ד.

ס'איז געווען אין די צייטן ווען דער מיטעלער רבי, וועלכער איז שפּעטער געוואָרן דער ממלא מקומו פון זיין פאָטער דעם אַלטן רבי'ן — האָט געלעבט צוזאַמען מיט'ן פאָטער. דער מיטעלער רבי האָט שוין דעמולט געהאַט קינדער, און צווישן זיי איז געווען אויך אַ גאַר קליינער קינד. דער אַלטער רבי האָט געלעבט אויפן צווייטן עטאַזש (פלאָר) און דער מיטעלער רבי אויפן אונטערשטן (גראַונד פלאָר). אַ מאָל, ווען דער מיטעלער רבי איז געזעסן און געלערנט, איז אַ קינד שלאָפנדיג אַרויסגעפאַלן פון וויגעלע (ווי עס טרעפט אַמאָל ביי אַ קינד) און האָט אָנגעהויבן וויינען. דער מיטעלער רבי איז געווען אַזוי פאַרטיפט אין לערנען אַז ער האָט עס גאָרניט געהערט און האָט ווייטער פאָרגעזעצט דעם לערנען. דער אַלטער רבי, כאָטש ער איז געווען אויפן אויבערשטן פלאָר, און איז אויך געווען פאַרטיפט אין לערנען, פונדעסטוועגן האָט ער דערהערט דעם געוויין פון קינד אין וויגעלע און אים איינלערנען, אַראָפּגעגאַנגען אויפן אונטערשטן פלאָר, אַריינגעלייגט דעם קינד אין וויגעלע און אים איינגעשטילט און פאַרוויגט.

דערנאָך האָט דער אַלטער רבי ערקלערט זיין זון, דעם מיטעלן רבי'ן, אַז דער ניט דערהערן דעם קינד'ס וויינען — וויפל מ'זאָל ניט זיין פאַרטיפט אין דעם לערנען, איז ניט קיין דרך.

דער רבי דער שווער האָט עס „אָפּגעטייטשט", אַז ווי פאַרטיפט מ'זאָל ניט זיין אין אייגענעם לערנען אָדער דאַוונען אָדער אין טאָן גוטע זאַכן בכלל, דאַרף מען בשעת מעשה דערהערן ווען אַ אידיש קינד וויינט, און מ'דאַרף מפסיק זיין פון דעם דאַוונען אָדער פון דעם לערנען און זען אַז דער קינד זאָל אויפהערן וויינען. ער האָט דערפון אָפּגעלערנט, אַז ווי הויך מ'זאָל אַליין ניט זיין און ווי גרויס עס זאָלן ניט זיין די ענינים אין וועלכע מען איז פאַרנומען, — וויבאַלד אָבער אַז ס'איז דאָ אַ אידיש קינד וואָס מאָנט און עס פעלט אים, דאַרף מען דאָס דערהערן, און מ'דאַרף אָוועקלייגן די אייגענע זאַכן אַן אַ זייט, און זוכן עצות אַז דער קינד זאָל אויפהערן וויינען.

* * *

די אָפּלערנונג דערפון ספּעציעל אין אונזער צייט און אַרבעט:

אין די לעצטע יאָרן באַמערקט זיך אַ שטאַרקע אויפוואַכונג ביי אידן בכלל און ביי אידישע יוגנט בפרט, מען האָט אָנגעהויבן זוכן אידישקייט. דאָס איז אַזוי אַפילו ביי אַכצן־יאָריקע און צוואַנציק־יאָריקע, און נאָך אין אַ פיל גרעסערע מאָס, ביי דרייצן־יאָריקע און אינגער. און אַזוי אויך ביי יונגע פאַרהייראַטע פאָר־פאָלקן, וועלכע האָבן קינדער וואָס זיינען אַלט פיער אָדער פינף יאָר, איז אויך ביי זיי געוואָרן אַן ערוועקונג אויף צו געבן זייערע קינדער אידישקייט.

אויך פילט מען, — מען איז צוגע־

קומען סוף כל סוף צום אמת, — אַז מען וויל האָבן ריכטיקע אידישקייט, ניט קיין פאַרוואָסערטע, אָן פשרות. וואָס דערפאַר ווערט אַלץ שטאַרקער דער פאַרלאַנג, אַז מען זאָל געבן די קינדער אַן ערציאונג וועלכע איז געגרינדעט און געבויט אינגאַנצן אויף אונזער לעבעדיקער תורה, וואָס זי ברענגט אמת'ן לעבן אין דעם טאָג־טעגלעכן לעבן.

און דאָס איז די אָפּלערנונג פון דעם אויבן־דערציילטן סיפור: אין וואָס אידן זאָלן ניט זיין פאַרנומען — וואָס זיכער איז מען דאָך פאַרנומען מיט גוטע זאַכן און וויכטיקע זאַכן, צי ענינים פון פרנסה, צי פאַרשידענע גויטיקע זאַכן — איז ווען עס קומט אָבער צו דער פראַגע פון אידישע קינדער וועלכע ווייגען און לעכצן נאָך אידישער ערציאונג, איז די פּראָבלעם און די אַרבעט האָט אַ פאָרצוג (פּראַיאָריטי) און קומט פאַר אַלע אַנדערע זאַכן אין וועלכע מען איז פאַרנומען.

מען דאַרף מאַכן די גרעסטע אָנ־שטרענגונג אויף געבן די מעגלעכקייט צו די מוסדות, ישיבות און חדרים, וועלכע ערציען אידישע קינדער מיט אַ ריכטיקער אידישער ערציאונג, אַז זיי זאָלן קענען אַריינעמען דעם מאַקסימום צאָל קינדער וואָס ס'איז נאָר מעגלעך אויפצונעמען. וואָס לייי־דער — איצטער איז דער מצב, אַז אַ סך קינדער בלייבן אויף דער גאַס מצד דעם וואָס די ישיבות האָבן ניט די מיטלען צו עפענען נאָך כתות, אָדער אויפנעמען נאָך ראשי ישיבות.

* * *

ס'זיינען, ליידער, פאַראַן אַזוינע הייזער וואו די קינדער פילן גאַרניט אַז זיי פעלט עפּעס און דעריבער ווייגען זיי ניט. צו די קינדער איז די פליכט און די אויפגאַבע אַ סך גרעסער. וואָרום דאָס גופא וואָס זיי ווייסן גאָרניט אַז זיי דאַרפן ווייגען, איז אַ ראַי' אַז זיי נויטיקן זיך אין אַ אידישער ערציאונג אין אַ פיל גרעסערער מאָס.

דאָס איז אויך איינע פון די אויפ־גאַבן וואָס די ישיבות דאַרפן זיך שטעלן בפרט:

אויפנעמען תלמידים פון אַלערליי קרייזן, אָן קיינע באַגרענעצונגען, אָן קיין אונטערשייד צי זיי קומען פון אַ קרייז וואָס ווייסט על כל פנים אַז עס פעלט זיי עפּעס, צי פון אַזאַ קרייז וואָס ווייסט גאָרניט אַז זיי דאַרפן ווייגען; און געבן יעדערן פון זיי די פולסטע מאָס פון אידישער ערציאונג, וואָס דאָס וועט זיי פירן אויפ'ן וועג פון זיין גליקלעך זייער גאַנצן לעבן, סיי אין גשמיות, סיי אין רוחניות.

* * *

עס איז אויך דאָ אַן אָפּלערנונג פון דעם אויבן דערמאָנטן סיפור בנוגע צו דער אַלגעמיינער וועלט־לאַגע.

מיר זיינען ערשט אַריין אין אַ נייעם יאָר. דער נייער קינד, די וועלט אין דעם נייעם יאָר — איז ליידער אין אַ לאַגע פון אַ קליין קינד וואָס איז אַרויסגעפאַלן פון דער וויגעלע, אַראָפּגעגאַנגען פון דעם ריכטיקן „טרעק" (וועג) און ווייסט ניט ווי איינצושטעלן זיך, סיי אין די באַצי־אונגען צווישן פעלקער, סיי — צווישן פאַרשידענע קרייזן; ווי צו אויסנוצן די מעגלעכקייטן וואָס די מענטשהייט האָט, אויף בויען און בעסער מאַכן, און ניט פאַרקערט — אויף חרוב מאַכן און ערגער מאַכן.

און אין דעם האָבן מיר די אָפּלער־נונג פון דעם אויבן דערמאָנטן סיפור — אויף באַוואָרענען צוויי ענטגעגענ־געזעצטע טעות'ן: אַמאָל טראַכט זיך אַ מענטש, אַז ער איז פאַרנומען מיט זיינע אייגענע געשעפטן, און וואָס גייט עם אָן וואָס עס טוט זיך אין דער וועלט אין אַלגעמיין, וואָס עס טוט זיך אַרום אים, ובפרט — אין אַן אַנדער מדינה. איצטער זעט מען קלאָר, אַז אַפילו זאַכן וועלכע טוען זיך אָפּ אין אַ גאָר ווייטן ווינקל פון וועלט, זיינען נוגע יעדערן, און אָפּט — ביז אין זיין פּריוואַטן לעבן; אַ צווייטע טעות־טענה: מי אני ומה אני, וואָס קען איך אויפטאָן א. אַז. וו. דער אמת איז אָבער, אַז יעדערער קען אויפטאָן, און ווי ערקלערט אין גמרא און רמב"ם [16] און אין שפּע־טערדיקע ספרים, אַז בשעת יעדערער וועט מאַכן ליכטיקער אין זיין ווינקל, מיט דער אמת'ער ליכט, די ליכט פון תורה און מצוות, איז דער אויבער־שטער מבטיח, אַז דורך דעם וועט ניט נאָר זיין אייגענער לעבן ווערן בעסער און גרינגער, נאָר דורך דעם וועט ער אויך בייטראָגן זיין חלק אין דעם אַלגעמיינעם לעבן פון דער גאַנ־צער וועלט, אַז די וועלט זאָל צוקומען נעענטער צו צדק און יושר, טוב וקדושה און די כחות וועלכע טרייבן די וועלט אויף היפך השלום, היפך הבנין והיפך הטוב, וועלן שוואַכער ווערן.

16) קידושין מ, רע"ב. רמב"ם פ"ג מהלכות תשובה ה"ד.

אין דער טעטיקייט גייט אַריין צום אַלעם ערשטן, ווי געזעדט פריער: פאַרשטאַרקן די אמת־אידישע ערצי־אונג פון אידישע קינדער בכל מקום שהם, וואָס דורך דעם פאַרשפּרייט מען די ליכט פון תורה און מצוות — נר מצוה ותורה אור. און מיר האָבן דאָן די הבטחה פון דעם אויבערשטן, אַז דאָס וועט ברענגען גליק צו די אַלע וואָס פאַרנעמען זיך דערמיט, דאָס וועט פאַרשטאַרקן די כחות פון גוט אין דער וועלט, ביז אַז סוף כל סוף וועלן זיי מנצח זיין, און מיר וועלן זוכה זיין, בתוך כלל ישראל, אַז עס וועט קומען משיח צדקנו און אַרויס־נעמען אידן און די גאַנצע וועלט פון גלות, און אַראָפּברענגען די גאולה האמיתית והשלימה.

* * *

דער אויבערשטער זאָל העלפן אַז מען זאָל טאָן דאָס אַלעס אין גוטן געזונט, מיט פריילעכקייט און בטוב לבב, וואָס דאָס וועט מוסיף זיין אין דער טעטיקייט — אַז מען וועט טאָן אין אַ פיל גרעסערן פאַרנעם.

וואָרום לויט ווי מ'זעט די לאַגע איצט, איז וויפל מ'זאָל ניט פאַרגרע־סערן די ישיבות, וועט מען געפינען קינדער וואָס זאָלן אָנפילן אַלע צימערן, און אַלע כתות.

און דאָס וועט מוסיף זיין אויך אין דער הצלחה ובברכת ה'.

(קטע משיחה לעסקני ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש, ה' פ' נח, תשכ"ג)

וישב

א. אין אָנהויב פון היינטיקער סדרה (וישב) ווערט דערציילט וועגן די צוויי חלומות וואָס האָבן זיך גע׳חלומ׳ט יוסף׳ן, וואָס דער מיין פוןביידע חלומות איז געווען דער זעלבער: זיי האָבן ביידע מרמז געווען אַז יוסף וועט געוועלטיקן איבער זיינע ברידער און זיי וועלן זיך צו אים בוקן. [אין צווייטן חלום איז בלויז צוגעקומען, אַז אויך „השמש והירח", יעקב און בלהה — ניט נאָר די עלף שטערן, די ברידער, ווי אין ערשטן חלום — וועלן זיך צו אים משתחוה זיין]. אויך בא פרעה׳ן ווערט דערציילט (אין פ׳ מקץ) וועגן צוויי חלומות וואָס האָבן זיך אים גע׳חלומ׳ט, און אויך ביי אים זיינען ביידע חלומות געווען מיט דעם זעלבן מיין. אָבער דאָרט, ביי פרעה, גיט די תורה אַ טעם „ועל השנות החלום", פאַרוואָס דער חלום איז איבערגע׳חזר׳ט געוואָרן, ווייל „וממהר האלקים לעשותו" (דער אויבערשטער איילט זיך דעם חלום צו פאַרווירקלעכן). דאַקעגן בא יוסף׳ן גיט די תורה ניט אָן קיין שום טעם פאַרוואָס זיין חלום האָט זיך איבערגע׳חזר׳ט. און כאָטש אַז אין צווייטן חלום איז כנ״ל צוגעקומען דער רמז וועגן דעם אַז אויך יעקב און בלהה וועלן זיך בוקן צו יוסף׳ן, ווי אויבן דערמאָנט, איז עס אָבער ניט קיין גענוגנדער טעם פאַר דער ווידערהאָלונג פון חלום, ווייל מ׳האָט עס יוסף׳ן געקענט מרמז זיין אין ערשטן חלום. איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז הגם אַז דער מיין פון די צוויי חלומות פון יוסף׳ן איז געווען דער זעלבער, זיינען זיי דאָך מרמז אויף צוויי באַזונדערע ענינים.

דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס זיינען די צוויי באַזונדערע ענינים פון די חלומות און וואָס איז די הוראה פון זיי פאַר אונז, ווייל, ווי גערעדט כמה פעמים, איז דאָך „מעשה אבות" — וואָס אין דעם גייען אויך אַריין די פאַסירונגען פון יוסף׳ן, וואָרום ער האָט דאָך ממשיך געווען און דורכגעפירט אין וועלט, אין עולמות בי״ע, די ענינים פון יעקב׳ן, ווי עס שטייט: „אלה תולדות יעקב יוסף"[1] — אַ סימן (אין הוראה) לבנים[2].

ב. דער אונטערשייד פון די צוויי חלומות פון יוסף איז: דער ערשטער חלום איז געווען וועגן ערדישע זאַכן, „והנה אנחנו מאלמים אלמים בתוך השדה", און דער צווייטער חלום — וועגן „השמש והירח ואחד עשר כוכבים", עניני שמים.

ביי פרעה זיינען ביידע חלומות געווען ערדישע זאַכן: איין חלום איז געווען וועגן סוג ה„חי" (פרות), און דער צווייטער — וועגן סוג ה„צומח" (שבלים), אָבער צו הימל׳ישע זאַכן האָט פרעה קיין שייכות ניט געהאַט. אין עניני ארץ גופא איז דער סדר ביי פרעה געווען: „פוחת והולך"[3],

---

1) ראה ביאורי הזהר ר״פ ויחי (ל, א ואילך). אוה״ת ד״ה בן פורת יוסף (שפו, א) ובכ״מ.

2) ראה לעיל פ׳ לך לך ובהמצוין שם.

3) השייכות בזה גם לחנוכה (שחל בפ׳ וישב מקץ) — ראה שבת כא, ב. בדרושי חנוכה (בתו״א וכו׳).

וואָס ווייטער אַלץ נידעריקער — פריער דער חלום וועגן פרות און שפּעטער וועגן שבלים[4]. אָבער ביי יוסף׳ן איז געווען דער סדר פון „מעלין בקודש"[5], וואָס אַמאָל אַלץ העכער אין קדושה — פריער דער חלום וועגן עניני ארץ און שפּעטער וועגן „השמש והירח ואחד עשר כו־כבים".

דאָס איז דער אַלגעמיינער אונטער־שייד צווישן אַ אידן און, להבדיל, אַ ניט אידן. אַ איד, אויך זייענדיק אין עולם הזה, האָט ער אַ פאַרבונד מיט ביידע וועלטן, ניט נאָר מיט דער גשמיות פון דער וועלט, נאָר אויך מיט די רוחניות פון עולם הבא. ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט געזאָגט (ווען איינער פון די אויספאָרשער, — אין דער צייט וואָס דער רבי איז געווען אַרעסטירט אין רוסלאַנד אין יאָר תרפ"ז — האָט דעם רבי׳ן געדראָט מיט אַ רעוואָלווער): אַז די וואָס האָבן אַ סך געטער און איין וועלט, שרעקן זיך פאַר אַ רעוואָלווער; אָבער דער וואָס האָט איין ג־ט און צוויי וועלטן האָט זיך ניט וואָס צו שרעקן[5]. מיינט עס ניט אַז אַ איד האָט צוויי וועלטן אין צוויי באַזונדערע צייטן, נאָר אויך ווען ער איז אין עולם הזה איז ער פאַרבונדן מיט אַ העכע־רער, רוחניות׳דיקער וועלט. און דער סדר פון דעם פאַרבונד איז מלמטה למעלה: „סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה" — „סלם", דער עבודה־לייטער פון אַ אידן, הייבט זיך אָן פון נידעריקע ענינים, „ארצה", און פון דעם דערגרייכט ער ביז צו די העכסטע רוחניות׳דיקע מדריגות — „השמימה".

ג. אַלע ענינים פון תורה זיינען דאָך בדיוק און יעדער פּרט פון זיי איז אַ הוראה[6] אין עבודה. איז מובן, אַז דאָס וואָס אין פשטות איז דער מיין דער זעלבער אין ביידע יוסף׳ס חלומות, כאָטש זיי ריידן וועגן צוויי באַזונדערע וועלטן פון ארץ און שמים — איז עס אַ הוראה פאַר אַ אידן אַז ער דאַרף מאַכן פון ביידע וועלטן — גשמיות און רוחניות — איין זאַך: ניט נאָר דאַרף די גשמיות פון אַ אידן ניט שטערן צו רוחניות, נאָר זי זאָל אויך צוהעלפן אין עבודה, ביז אַז פון די גשמיות זאָל ווערן רוחניות[7].

(דאָס וואָס עס שטייט אין זוהר[8] „תוקפא דגופא חולשא דנשמתא", אַז די שטאַרקייט פון גוף איז די שוואַכ־קייט פון דער נשמה, מיינט עס ניט דעם גשמיות׳דיקן געזונט פון גוף, נאָר די שטאַרקייט פון תאוות און דעם קאָך אין קערפּערליכע זאַכן. אָבער בריאות הגוף אַליין איז אַדרבה, מען מוז עס האָבן צו עבודת השם, ווי דער רמב"ם זאָגט[9]: „היות הגוף

4) הביאור בזה, וכן בשאר פרטי החלומות דפרעה — ראה להלן פ׳ מקץ.

5) זע ביאָגראַפיע פון ליובאַוויטשער רבי׳ן (מהוריי"צ) ע׳ 10.

6) זח"ג נג, ב.

7) עייג"כ „היום יום" כז אלול.

8) ראה זח"א קפ, ב. שם קמ, ב. ד"ה ויאמר משה תש"ט.

9) רמב"ם הל׳ דיעות רפ"ד. כן הוא בכל דפוסי הרמב"ם שראיתי, והל׳ צ"ע. ולכאורה ברור, אשר יש כאן השמטת המדפיסים הראשונים (ונמשכו אחריהם המו"ל שלאח"ז מבלי לשים לב לזה. ובפרט שבהל׳ דיעות מעטים המעיינים) וצ"ל: מדרכי עבודת השם הוא. ובא בהמשך למש"כ שם בסוף פרק שלפני זה: ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי כו׳ נמצא המהלך בדרך זה כל ימיו

בריא ושלם מדרכי השם הוא", אַז דער גוף זאָל זיין געזונט און גאַנץ איז עס פון די וועגן פון (דינען און וויסן) דעם אויבערשטן).

און דער ענין, אַז אַלע גשמיות'־דיקע ענינים ווי עסן, טרינקען און זיין גאַנצער לעבן איז צוליב רוחניות, צוליב דינען דעם אויבערשטן, איז פאַראַן אין דער נאַטור פון יעדן אידן, אַפילו פון אנשים פשוטים. און ווי עס איז ידוע דער סיפור[10]) פון כ"ק אדמו"ר מהר"ש (בשייכות מיטן וויכוח פון דעם רבי'ן נ"ע (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב) מיט זיין ברודער רז"א, ווען זיי זיינען געווען נאָך קליינע קינדער, וועגן דער מעלה פון אַ אידן אויף אַ ניט אידן): דער רבי מהר"ש האָט געפרעגט ביי בן ציון דעם משרת: „בן ציון, האָסטע געגעסן?" האָט דער משרת געענטפערט: „יע". האָט אים דער רבי מהר"ש געפרעגט: „האָסטו גוט געגעסן?" האָט ער געענטפערט: „וואָס הייסט גוט, זאָט ברוך השם". האָט אים דער רבי ווידער געפרעגט: „און צוליב וואָס האָסטו געגעסן?" ענטפערט בן ציון: „כדי צו לעבן". „און צוליב וואָס לעבסטו?" — האָט אים דער רבי געפרעגט. האָט בן ציון געענטפערט: „כדי איך זאָל קענען זיין אַ איד און טאָן וואָס דער אויבערשטער ווילֿ". און דער משרת האָט דערביי אַ קרעכץ געטאָן. שפּעטער האָט דער רבי מהר"ש געזאָגט צו די קינדער: „איר זעט, אַ איד, בטבעו, עסט כדי ער זאָל לעבן, און דאַרף לעבן כדי ער זאָל קענען זיין אַ איד און טאָן וואָס דער אויבערשטער הייסט און גיט נאָך אַ קרעכץ אויך, ער פילט אַז עס איז נאָך ניט מיטן ריינעם אמת".

און וויבאַלד אַז אַ איד האָט ביי אַלע זיינע גשמיות'דיקע זאַכן אַ כוונה און אַ ווילן צו רוחניות, ווערן זיי טאַקע רוחניות, ווי דער מאמר הבעל שם טוב: „וואו דער רצון פון אַ מענטשן איז — דאָרט איז ער אַליין"[11]).

ד. דאָס איז בנוגע די צוויי חלו־מות־יוסף אין אַלגעמיין. וואָס איז אָבער די הוראה פון די באַזונדערע פּרטים אין דיביידע חלומות?

דער ערשטער חלום פון יוסף'ן הויבט זיך אָן: „והנה אנחנו מאלמים אלמים בתוך השדה", ווי יוסף מיט די שבטים בינדן צוזאַמען סנאָפּעס אין פעלד. יוסף'ס חלומות הויבן זיך באַלד אָן מיט אַרבעט, מיט עבודה. ניט ווי אין די חלומות פון פרעה וואו עס רעדט זיך אינגאַנצן ניט וועגן קיין שום עבודה.

וואָס דאָס איז דער אַלגעמיינער אונטערשייד צווישן קדושה און קליפה. אין קליפה איז לאו דוקא דורך עבודה: „אשר נאכל במצרים חנם", — אין מצרים, אין קליפה, האָט מען געגעבן עסן „חנם", אָן עבודה פון מצוות[12]); אָבער אין קדושה איז ניטאָ קיין

עובד את ה' תמיד כו' שיהי' גופו שלם לעבוד את ה' כו'. וע"ז כותב וממשיך ברפ"ד: הואיל (כפי שביאר לעיל) והיות הגוף בריא ושלם מדרכי עבודת השם הוא כו', או שצ"ל: מדרכי ידיעת השם הוא — וע"פ מה שמסיים שם ומביא ראי': שהרי כו' שיבין או ידע מידיעת הבורא. — ולא מצאתי במפרשי היד שיעמדו ע"ז (ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א).

10) לקו"ד ע' תכא. קובץ מכתבים ע' 216 (נדפס בסוף תהלים אהל יוסף יצחק).

11) מים רבים תרל"ו פקי"ג. ס' המאמרים — קונטרסים ע' 818. לקו"ד ע' 226. לקוטי שיחות ע' 66.

12) ספרי במדבר יא, ה. הובא ברש"י

„נהמא דכסופא" (קיין אומזיסטער ברויט), יעדער המשכה און השפעה מלמעלה קומט נאָר דורך עבודה. און דאָס איז די הוראה פאַר אַ אידן, אַז באַלד ווי ער הויבט אָן צו גיין אויפן „סלם" דאַרף זיין די עבודה מיט עניני ארץ, „מצב ארצה" (ווי אין יוסף׳ס ערשטן חלום), ביז ער קומט צו צו עניני שמים, „וראשו מגיע השמימה" (ווי אין יוסף׳ס צווייטן חלום).

ה. אין וואָס באַשטייט די עבודה? — „מאלמים אלמים". די זאַנגען פון וועלכע מען בינדט צונויף די אלומים, וואַקסט יעדע איינציקע פון זיי אין אַ באַזונדער אָרט וגומא (גריבל) און זיי זיינען אָפּגעטיילט איינע פון דער צווייטער. איז די עבודה פון אַ מענטשן זיי צוזאַמענצונעמען און צו פאַראייניקן אין „אלמים", אין סנאָפּעס[13]. וואו טוט מען די עבודה? — „בתוך השדה", אין פעלד. און אין דעם איז די הוראה: די נשמה פון אַ אידן קומט אַראָפּ למטה אין „שדה", עולם הזה, וואָס איז אַן אָרט פון פירוד[14], פון קליפות און סטרא אחרא („עשו איש שדה"), זי טוט זיך אָן אין אַ גוף און נפש הבהמית, וואָס זיינען אַ יש און מציאות פאַר זיך — און די עבודה איז אין „שדה", צו מבטל זיין די ישות און פירוד וואָס קומען מצד דעם גוף און נפש הבהמית, און צוזאַמענקלייבן און פאַראייניקן אַלע זיינע כחות צו עבודת ה׳ — „מאלמים אלומים".

נאָך אַט־דער עבודה פון „מאלמים אלומים בתוך השדה" דאַרף ערשט זיין די עבודה פון „ותשתחוין לאל־מתי", די השתחוי׳ און ביטול צו דער „אלומה" פון יוסף הצדיק. אַלע אידן זיינען דאָך איין „קומה שלי־מה"[15]) (איין גאַנצע געשטאַלט). איז פונקט ווי אין געשטאַלט פון מענטש־לעכן קערפּער, מוזן אַלע אברים זיין בטל צו די „תלת שליטין"[16]) (מוחא, ליבא וכבדא — די דריי הויפּט אברים, מוח, האַרץ און לעבער וואָס געוועלטיקן איבערן גאַנצן גוף) און בעיקר מוז זיין דער ביטול פון אַלע אברים צום קאָפּ, וואָס דוקא דאַן איז עס אַ געזונטער גוף; אַזוי איז עס אויך אין דער „קומה שלימה" פון כלל ישראל. עס איז ניט גענוג וואָס ער טוט די עבודה פון „מאלמים אלמים", וואָס ער איז מבטל די כחות פון גוף ונפש הבהמית און ער פאַראייניקט זיי צו דינען דעם אויבערשטן; נאָכדעם ווי ער ווערט אַן „אלומה" (אַ ציור פון עבודה), דאַרף זי ערשט זיין בטל צו דער „אלומה" פון יוסף הצדיק, צו דעם רבי׳ן, דעם נשיא הדור, וואָס ער איז דער ראש פון קומת ישראל[17]), וועלכער גיט הוראות און פירט אָן מיט אַלע אידן, פונקט ווי אַ קאָפּ פירט אָן מיט אַלע אברי הגוף[18]).

בפנימיות הענין, איז אויך פאַר דער עבודה פון „מאלמים אלמים"

שם. ובפרט לש״ס דילן (יומא עה, א) „מהפקירא". וראה ג״כ זח״ב קכח, א.

13) ראה ג״כ תו״א כח, א.

14) ראה ד״ה ואם בשדה — תקס״ב לרבנו הזקן. אוה״ת ד״ה ויגדלו הנערים קלט, ב.

15) לקו״ת ר״פ נצבים.

16) זח״ב קנג, א. וראה תורת שלום ע׳ 120 ואילך.

17) ראה סה״מ ה׳תש״י ע׳ 254.

18) ראה תניא פ״ב. ועי״ד המבואר בתו״א ותו״ח שם, ובעבודה הוא ענין בירור ראשון ובירור שני. וראה ג״כ הוספה לספר לקוטי שיחות ח״א פ׳ וישב.

פאַראַן דער „ותשתחוין לאלומתי", דער ביטול צום צדיק הדור; וואָרום דאָס גופא וואָס אַ איד קען טאָן די עבודה „בתוך השדה", איז עס דורך דעם ביטול פנימי וואָס אַ נשמה האָט צו יוסף הצדיק [19]. אָבער אין סדר העבודה פון אַ אידן מלמטה למעלה דאַרף פריער קומען די נידער־יקערע מדריגה פון „מאלמים אל־מים" און דערנאָך מבטל זיין די „אַלומה", אויך דעם קדושה'דיקן ציור, צום נשיא — „ותשתחוין לאלמתי".

ו. אָבער נאָך דער גאַנצער עבודה איז מען נאָך אַלץ „בתוך השדה", אין דער דרגא פון „מצב ארצה" (דער ערשטער חלום פון יוסף'ן). די כוונה איז אָבער צו אַרויסגיין אינ־גאַנצן פון די הגבלות פון גוף און נפש הבהמית, וואָס דאָס איז דער אמת'ער ענין פון (כל ימיו ב)תשובה, ווי ס'איז מבואר אין לקוטי תורה [20], אַז דער פנימיות הענין פון תשובה איז „והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה" [21], אַז די נשמה פון אַ אידן זאָל זיך אומקערן צו דעם אויבערשטן און זיין אין דער זעלבער דרגא ווי זי איז געווען אידער זי איז אַראָפּ־געקומען אין גוף (מען מיינט ניט ח"ו אַרויסגיין פון גוף און נפש הבהמית, נאָר אַז זייענדיק דאָ למטה אין אַ גוף זאָל דער גוף כלל ניט מעלים זיין), וואָס צוליב דעם איז געווען די גאַנצע ירידת הנשמה למ־טה: אויך זייענדיק אין גוף זאָל זי קענען זיין פאַראייניקט מיט דעם אויבערשטן „אשר נתנה", ווי זי איז עס געווען פאַר דער ירידה.

און דאָס איז דער באַדייט פון צווייטן חלום, וואָס אין אים רעדט זיך נאָר וועגן עניני שמים. פון „שדה" איז ער שוין אַרויס; ער האָט אָפּ־געטאָן די גאַנצע עבודה מיט ענינים ארציים. דערפאַר ווערט דאָ, אין צווייטן חלום, שוין ניט דערמאָנט אַן עבודה פון „מאלמים", פון צוזאַ־מענגעמען דברים נפרדים, ווייל די עבודה האָט ער שוין אָפּגעטאָן. זיין עבודה איז איצט נאָר אין עניני שמים, אין ענינים רוחניים — „והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה".

אָבער די עבודה פון מבטל זיין דעם ציור פנימי צום נשיא הדור ווערט איבערגע'חזר'ט אויך אין צווייטן חלום — „ואחד עשר כוכבים (אויך אין דעם ציור פון כוכבים) משתחוים לי"; מען זאָל ניט מיינען, אַז דער ביטול פנימי צו יוסף'ן פאָדערט זיך נאָר ווען מ'טוט די עבודה „בתוך השדה", וואָס איז אַן אָרט פון פירוד, דאַרף מען זיך דאָרט באַוואָרענען אַז קליפה זאָל ניט האָבן קיין יניקה; אָבער ווען מ'האָט צו טאָן נאָר מיט עניני שמים, מוז שוין ניט זיין אָט־דער ביטול — אויף דעם איז די הוראה פון צווייטן חלום: „ואחד עשר כוכבים משתחוים לי", אַז די השתחוואה און ביטול צו יוסף הצדיק מוז אויך זיין אַפילו ווען מ'האַלט ביי דער העכסטער עבודה פון „וראשו מגיע השמימה".

ז. און דאָס זיינען די הויפּט־נקו־דות וואָס מיר לערנען אַרויס פון די חלומות פון יוסף הצדיק: צום אַלעם ערשטן מוז זיין עבודה. דוקא דאָס איז דער סולם אויף וועלכן אַ איד

19) עיין תניא שם. ד"ה באתי לגני תשי"ב בסופו.

20) ר"פ האזינו.

21) קהלת יב, ז.

קען זיך אויפהויבן אין זיין פאַרבונד מיט דעם אויבערשטן. מען זאָל ניט מיינען, אַז וויבאַלד אלע אידן זיינען „בני מלכים"[22]), אָדער, נאָך מערער, ווי עס שטייט אַמאָל[23]): „מלכים" הם, דאַרפן זיי דעריבער ניט קיין עבודה. איז די אויבנגעזאָגטע הוראה, אַז אַלע השפעות פון קדושה קומען נאָר דורך עבודה. נאָר וויבאַלד עס האַנדלט זיך וועגן מלכים, איז ביי זיי יעדער קלייניקייט אַ גאַנצע עבודה און דער אויבערשטער וועט זיי טאַ־קע דערפאַר באַלוינען „כסעודת שלמה בשעתו (ווען ער איז געווען מלך)" און נאָך מערער. אָבער עבודה מוז זיין. און ווען מען וועט האָרעווען אין עבודה — „יגעת", וועט מען דאַן צוקומען אויך צו אַזעלכע מדרי־גות אויף וועלכע מען ריכט זיך גאָר־ניט — „ומצאת"[24]) (ווי אַ מציאה וואָס מ'געפינט אומגעריכטערהייט), ד. ה. אַ סך מערער ווי לויט זיין יגעת — עבודה, ביז מען קומט צו צום „וראשו מגיע השמימה".

די צווייטע הוראה איז, אַז אין אַלע סאָרטן עבודה מוז זיין דער ביטול צום ראש ומנהיג ישראל — ביי וועלכער דרגא מען זאָל ניט האַלטן.

און בשעת עס וועט זיין דער „בטל רצונך", וועט דער אויבערשטער מבטל זיין „רצון אחרים מפני רצונך"[25]), אַז ס'ווערט נתבטל „רצון אחרים", לשון רבים, די העלמות פון עולם הזה — וועלכע גיבן אַן אָרט צו אַ טעות האָבן און מיינען אַז עס זיינען דאָ ח"ו שתי רשויות, ווי עס שטייט: „נעשה" לשון רבים „והרוצה לטעות וכו'"[26]) — און דורך דעם ווערט מען אַ פּאַסיקע כלי צו אויפ־נעמען אַלע השפעות פון יוסף צדיק יסוד עולם.

(משיחות ש"פ וישב תשכ"ב)

חנוכה

א. דער רמב"ם פסק'נט אין (סוף) הלכות חנוכה: „הי' לפניו נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו קודם" (אויב ער האָט געלט נאָר גענוג צו קויפן נר חנוכה אָדער נאָר נר שבת, איז נר שבת פריער און מ'דאַרף קויפן נר שבת), ווייל נר שבת איז צוליב שלום בית. און דער רמב"ם פירט אויס: „גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" (גרויס איז דער שלום וואָס די גאַנצע תורה איז געגעבן געוואָרן צו מאַכן שלום אין וועלט).

דאַרף מען פאַרשטיין, פאַרוואָס שרייבט דער רמב"ם וועגן דער גרויס־קייט פון שלום דוקא ביי הלכות חנוכה — ער האָט עס דאָך געקענט צושטעלן צו אַ סך פריערדיקע הלכות וואו אַט־דער ענין השלום איז מת־אים? אויך, די גאַנצע הלכה, אַז נר

22) שבת סז, א וש"נ. זח"א כז, ב.
23) ברכות ט, ב. הקדמת ת"ז (א, ב) וראה שבת נט, ב: מידי דהוה אאבנט של מלכים.
24) מגילה ו, ב.

25) אבות פ"ב מ"ד.
26) ב"ר פ"ח, ח.

ביתו (שבת) איז קודם און עדיף פון נר חנוכה, האָט געדאַרפט לכאורה זיין געשריבן אין הלכות שבת און דאָרט וואָלט דער רמב"ם אויך גע־קענט צוגעבן אַז „גדול השלום וכו'". ובפרט אַז צוזאַמען מיט דעם דין פון נר ביתו ונר חנוכה — ברענגט דער רמב"ם [1]) דעם דין פון נר ביתו וקידוש היום — וואָס דאָס האָט דאָך גאָר קיין שייכות ניט מיט הלכות חנוכה.

ב. ווי גערעדט כמה פעמים וועגן די אונטערשיידן צווישן נרות המקדש און נרות חנוכה, אַז נרות המקדש איז זייער מצוה געווען אַנצוצינדן אינעווייניק אין בית המקדש און דוקא בייטאָג ווען ס'איז געווען גוט ליכ־טיק. דאַקעגן די נרות חנוכה דאַרפן זיין „על פתח ביתו מִבחוץ" — אין דרויסן און מ'דאַרף זיי אָנצינדן מש־תשקע החמה, אין דער צייט ווען די זון פאַרגייט.

די נרות המקדש האָט מען געצונדן אין אַן אָרט וואו ס'האָט געלויכטן אלקות בגילוי און דער העלם פון וועלט איז דאָרט לגמרי ניט געווען. דערפאַר ווען די יוונים האָבן אַריינ־געבראַכט די טומאה אין מקדש איז נתבטל געוואָרן די עבודה פון בית המקדש בכלל, און הדלקת נרות המק־דש — ביחוד. דער אויפטו פון נרות חנוכה איז, אַז זיי באַלייכטן אויך דעם דרויסן, אויך אַפילו די פינס־טערניש פון דער נאַכט, דעם גלות, ביז צו מבטל מאַכן דעם גאַנצן ענין פון לעומת זה — „עד דכליא ריגלא דתרמודאי" [2]) — („תרמוד" אותיות „מורדת") [3]).

און דערמיט זיינען נרות חנוכה העכער פון נרות המקדש, ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק פון רמב"ן [4]), ווייל נרות המקדש זיינען בטל געוואָרן ווען די יוונים האָבן מחלל געווען דעם בית המקדש, אָבער נרות חנוכה זיינען „אינן בטלין לעולם", זיי לייכטן אויך אין גלות, אין צייט פון גרעסטן חושך.

דאָס איז על דרך ווי די מעלה פון בעלי תשובה אויף צדיקים [5]). צדיקים האָבן צו רע אינגאַנצן קיין שייכות ניט; אָבער בעלי תשובה האָבן דורך תשובה דעם כוח צו מאַכן אַז אויך פון „זדונות" זאָלן ווערן „זכיות", דעם רע אַליין מהפך זיין צו טוב.

אויך די צאָל פון די נרות חנוכה איז גרעסער פון דער צאָל נרות אין מקדש: נרות המקדש זיינען גע־ווען זיבן און נרות חנוכה — אַכט. דער מספר שבעה וויַזט אויף די

---

1) ווי אין גמרא אבער נאך מיט מער קישור ביניהם ראה שם. ואכ"מ.

2) שבת כא, ב.

3) קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלוא הרועים) בערכו. ומרומז (ככל הענינים דפנימיות התורה) גם בנגלה דתורה. כי היו עבדי שלמה שמרדו בו ונתערבו בין התרמודים (כדמשמע במס' יבמות טז, ב), והמרידה בשלמה שישב על כסא ה' הו"ע המרידה ופריקת עול מלכות שמים. — וגם מזה נראה מעלת נרות חנוכה על נרות המקדש, שהרי הגילוי דביהמ"ק לא שלל את מציאות מרידת תרמוד, ואדרבה היא היתה שותפת בחורבן הבית (ירושלמי תענית פ"ד סוף ה"ה), ונרות חנוכה מכלים (אפילו) ריגלא דתרמודאי, מבטלות כל מציאותה (גם רגל בחי' היותר אחרונה) דפריקת עול.

4) ר"פ בהעלותך.

5) ברכות לד, ב. וראה ס' המאמרים ה'תש"ט הערה 1.

„שבעת ימי ההיקף" (דער גאַנצער סדר פון זמן אין וועלט), וואָס דאָס איז דער סדר פון השתלשלות; און דער מספר שמונה ווייזט אויף העכער פון סדר ההשתלשלות [6]), דערפאַר איז אין בית המקדש, וואו ס'איז געווען גילוי אלקות, איז געווען גענוג דער מספר שבעה, דער אור וואָס אין סדר ההשתלשלות, אָבער כדי צו באַלייכטן אויך דעם אָרט פון חושך, מוז מען אויף דעם האָבן דעם אור וואָס איז העכער פון השתלשלות — די שמונה נרות פון חנוכה [7]).

ג. פונדעסטוועגן — כאָטש עס איז פאַראַן אַ מעלה אין דער עבודה פון בעלי תשובה, וואָס דערלאַנגט העכער ווי די עבודה פון צדיקים — איז אָבער אויך אַ מעלה אין עבודת הצדיקים, וואָס זיי האָבן לגמרי ניט צו טאָן מיט רע, זייער גאַנצע עבודה איז נאָר אין טוב, און דער אור אלקי איז ביי זיי מער בגילוי.

דעריבער איז תכלית השלימות צו מחבר זיין ביידע עבודות — די עבודה פון צדיקים און די עבודה פון תשובה. די שלימות פון חיבור שתי העבודות וועט זיך אויפטאָן בביאת המשיח: „משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא" [8]), אַז משיח וועט צוברענגען אויך די צדיקים צו תשובה. אַט־דער חיבור פון ביידע עבודות קומט דורך אַן אור וואָס איז העכער פון זיי ביידן, וואָס ער פאַראייניקט ביידע עבודות צוזאַמען.

אַט־די מעלה פון מחבר זיין ביידע עבודות איז אויך מרומז אין נרות חנוכה [9]): זיי אַליין באַלייכטן דעם חושך פון נאַכט און גלות, אָבער זיי נעמען זיך און זיי קומען בהמשך צו די נרות המקדש — מען האָט זיי מתקן געווען לזכר און דורך דעם נס וואָס איז געווען מיט די נרות המקדש.

און דאָס איז נאָך אַ רמז אין דעם מספר „שמונה" פון נרות חנוכה, וואָס דאָס איז מרמז אויף דעם גילוי פון לעתיד — דוגמת הכנור של ימות המשיח וואָס וועט זיין ניט ווי דער כנור המקדש פון זיבן נימין נאָר פון שמונה נימין [10]) — וואָס דאָס איז ניט נאָר דער גילוי פון העכער פון סדר השתלשלות, ווי אויבן געזאָגט, נאָר אין דעם איז דאָ די המשכת העצמות, דער אמת'ער ענין פון בלי גבול, וואָס איז מחבר ביידע ענינים: השתלשלות (צדיקים) און למעלה מסדר השתלשלות (תשובה).

ד. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין וואָס דער רמב"ם ברענגט וועגן דער גרויסקייט פון שלום אין הלכות חנוכה דוקא: שלום מיינט דאָך די

---

6) שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. וראה ד"ה ויהי ביום השמיני תש"ד באריכות.

7) שמטעם זה קבעו גם ברכת רפואה בשמינית, כי רפואה הו"ע התשובה, וכמבואר בד"ה וכל אדם לא יהי' להצ"צ ודשנת תשב"ג. עיי"ש.

8) ראה לקו"ת דברים צב, ב. שה"ש ג, ב.

9) השייכות בזה גם לפ' וישב — ראה או"ת להמגיד ר"פ וישב, שפירש: ארץ מגורי (לשון יראה) אביו — אף שהוא בארציות וחומריות עוה"ז, עכ"ז הוא במגורי אביו ר"ל ביראת אביו שבשמים. ארץ כנען — ואפילו הוא בין הרשעים (כנען בידו מאזני מרמה), אינו לומד ממעשיהם. (ועד"ז פירש גם בתו"א שם, שיש שני ארצות, אלא שבתו"א מבאר בדרגא נעלית יותר: יחו"ע ויחו"ת). ונמצא שב' הארצות הו"ע עבודת הצדיקים ועבודת התשובה, ושניהם בכתוב אחד.

10) ערכין יג, ב. ראה לקו"ת תזריע כא, ד.

פאַראייניקונג פון צוויי זאַכן וואָס זיינען מנגד, פאַרקערט איינער צום צווייטן[11]). אין דעם ניגוד זיינען דאָ כמה דרגות. ובעניננו: דער שלום און פאַראייניקונג פון כל עניני הבית צו איין תכלית פון „ושכנתי בתו־כם". ובפרט דער „כנגדו" פון פרוי (ביתו זו אשתו)[12]) און טאָן וואָס מ׳דאַרף איבערמאַכן אויף אַן „עזר"[13]) — שלום ביתו דורך נרות שבת[14]). אַ גרעסערער נגוד (ובמילא — אַ גרע־סערער שלום), נגוד חושך (משתש־קע החמה) ואור, השתלשלות און הע־כער פון השתלשלות. און דאָס איז דער ענין פון חנוכה: (א) דער ענין פון עבודת התשובה, אַז אויך דער חושך זאָל באַלויכטן ווערן, (דער שלום און חיבור פון דברים נפרדים — מיט אלקות); (ב) דער חיבור פוןביידע עבודות: צדיקים און בעלי תשובה, השתלשלות און למעלה מהש־תלשלות.

ווען ער האָט אָבער ניט גענוג כוח — איז פאַרשטאַנדיק אַז ער דאַרף זיך פאַרלייגן אויף דעם ושכנ־תי בתוכם אין הויז, ניט אויפן באַ־לייכטן דעם חוץ — אויף אָנצינדן די נרות שבת. — שלום בית עדיף.

(משיחות ש"פ וישב תשכ"ב)

ה. נרות חנוכה זיינען אויסגע־טיילט פון אַנדערע נרות של מצוה, — אַפילו פון נרות המקדש, כאָטש די נרות חנוכה נעמען זיך פון נרות המקדש — דערמיט וואָס אַנדערע נרות מצוה זיינען בלויז אַ מיטל צו אַ געוויסן תכלית וועלכן מ׳דער־גרייכט דורך די נרות, אָבער די נרות חנוכה, איז זייער ציל און תכלית אין זיי אַליין.

נרות של מצוה טיילן זיך בכלל אין צוויי סוגים: (א) נרות העשויים לכבוד, אַזוי ווי נרות בית הכנסת וכדומה, וואָס מען צינדט זיי אַלס כבוד צו דער שול, און ניט צוליב זייער ליכטיקייט; וואָס דערפאַר קען מען אויף זיי ניט מאַכן די ברכה בורא מאורי האש, צו הבדלה[15]); (ב) נרות וואָס מען צינדט זיי צוליב זייער ליכטיקייט, ווי נרות שבת, וואָס ווערן געצונדן בכדי צו ברענגען שלום בית מיט זייער ליכטיקייט; אויך ביי נרות המקדש שטייט[16]) „יאירו שבעת הנרות", זיי ווערן געצונדן צוליב ליכ־טיקייט; און אַזוי זיינען די נרות חנוכה אויך צוליב זייער אור. און דאָס איז פאַרשטאַנדיק דערפון וואָס מען מוז האָבן אַ טעם אויף דעם דין פון „אין מבדילין על נר חנוכה", ווייל מ׳טאָר פון זיי ניט האָבן קיין הנאה[17]). איז דאָך דערפון פאַרשטאַנ־דיק, אַז אויב מ׳וואָלט מעגן פון זיי הנאה האָבן וואָלט׳ן יאָ געקאָנט מאַכן

---

11) ראה אגה"ק סו"ס ל׳.

12) ריש יומא. וראה שבת קיח, ב.

13) יבמות סג, א.

14) ראה שו"ע אדה"ז (או"ח ר"ס רסג) בטעם נרות שבת „שלא יכשל בעץ או באבן כו׳ ועיקר כו׳ שאוכל אצלו". [וכל צרכי האדם נכללים בשם אכילה]. ועפ"ז הנ"ל בפנים בענין דעזר כנגדו יומתק המשך דברי הרמב"ם בהל׳ חנוכה שם בטעם דנר ביתו קודם משום שלום ביתו „שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו" ודו"ק. כן יומתק מה שנקי׳ הנרות נר ביתו (והוצרך רש"י — שבת כג, ב — להוסיף ביאור „בשבת") ולא נר שבת.

15) ברכות נג, א. שו"ע אדמוה"ז סי׳ חצר סעי׳ יז.

16) במדבר ח, ב.

17) שו"ע או"ח סי׳ תרפא. האריך בזה בספר מועדים בהלכה להרש"י שי׳ זוין.

הבדלה איבער זיי, ווייל זייער ענין איז צוליב ליכטיקייט.

אָבער אין דעם צווייטן סוג גופא זיינען נרות חנוכה אַנדערש פון נרות שבת און נרות המקדש, וואָס די ליכטיקייט פון נרות שבת און נרות המקדש איז צוליב אַ תכלית: צוליב שלום בית (נרות שבת), אָדער בכדי צו זיין אַן עדות וואָס זאָל מודיע זיין אַלעמען אין וועלט אַז די שכינה רוט צווישן אידן (נרות המקדש)[18]. אָבער די נרות חנוכה איז זייער ליכטיקייט ניט צוליב עפּעס אַן אַנדער צוועק, נאָר אין זיי אַליין שטייט זייער תכלית.

און הגם אַז די גמרא זאָגט אַז די נרות חנוכה זיינען ל„פרסומי ניסא"[19], צוליב מפרסם זיין דעם נס דורך זייער ליכטיקייט — איז אָבער דאָ ניט דער פּשט אַז זייער גאַנצער ענין איז צוליב דעם, נאָר אַז אין זיי איז פאַראַן, אויסער זייער אייגענעם עיקר'דיקן תכלית, אויך אַ צוגאָב־ענין, וואָס זיי זיינען מפרסם דעם נס פון חנוכה[20]. אַ ראי' דערצו איז דערפון וואָס מען איז מקיים די מצוה און מ'מאַכט אַ ברכה בשם ומלכות אויף נרות חנוכה אויך אין פאַל ווען ס'איז ניטאָ קיין פּרסומי ניסא.

די נרות שבת, אויב מען צינדט זיי אין אַן אופן וואו עס פירט זיך ניט אויס דער תכלית פון שלום בית — ווי צום ביישפּיל ווען עט־לעכע בעלי בתים צינדן די שבת־ליכט אין איין מנורה, וואו די צוגע־געבענע ליכט גיט ניט צו קיין ליכ־טיקייט און במילא אויך ניט צום שלום בית, טאָר מען אויף אַזעלכע נרות קיין ברכה ניט מאַכן[21]. אָבער ביי נרות חנוכה איז דער דין הפּ־שוט[22]: „נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם", אַז צוויי מענטשן מעגן צינדן חנוכה־ליכט אין צוויי באַזונדערע רערן פון איין מנו־רה, הגם די צווייטע ליכט אין דער מנורה גיט גאָרניט צו אין פּרסומי ניסא. אויך זאָגט די גמרא[23], אַז „בשעת הסכנה", ווען מען קען ניט צינדן די חנוכה־ליכט אין אַן אופן פון פּרסומי ניסא, איז גענוג מען זאָל די ליכט אַוועקשטעלן ביי זיך אויפן טיש און ער מאַכט אויף דעם אַ ברכה. זעט מען דאָך דערפון אַז דער ענין פון פּרסומי ניסא ביי די נרות חנוכה איז נאָר אַ הוספה צום עיקר תכלית — די ליכטיקייט פון די נרות גופא.

ז. די פּנימיות ערקלערונג דער־פון: אַלע עניני חנוכה — סיי די גזירות פון די יוונים אין יענער צייט, סיי די מסירת נפש פון אידן דאַן, וואָס האָט מיטגעבראַכט דעם נס פון חנוכה, סיי דער נס אַליין און,

18) שבת כב, ב. עיין ספרא הובא בתוס' שם.

19) שם כג, ב.

20) ועד"ז אין להקשות ממשנת"ל מעלת נ"ח מצד השלום שבהם (אלא שבחי' השלום שבנ"ח היא בחי' נעלית יותר מבחי' השלום שבנרות שבת), וכן מזה שע"י נרות חנוכה מבררין את השמן ומעלין הניצוצות שבו — כי ענינים אלו, הם דברים נוספים בנ"ח. (וע"ד הענין דפרסומי ניסא). אבל עיקר ענינם אינו למטרה אחרת, והתכלית הוא בהם בעצמם.

21) ראה בכ"ז בשו"ע אדמוה"ז סי' רס"ג סעי' י ובמקומות המסומנים שם.

22) שבת כג, ב.

23) שם כא, ב. ואף דצריך נר אחר להיכר — הרי גם באין נר שני מברך ומדליק (סו"ס תרע"ח באחרונים).

במילא, אויך די מצות נר חנוכה וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען לזכר הנס — זיינען זאַכן וואָס רירן אָן דעם פאַרבונד וואָס איז העכער פון טעם ודעת צווישן אידן מיט דעם אויבערשטן.

דער צוועק פון די גזירות היוונים איז געווען: „להשכיחם תורתך", מאַכן אידן צו פאַרגעסן דיין תורה, די ג־טלעכקייט אין דער תורה וואָס איז העכער פאַר שכל. זיי האָט ניט געאַרט אַז אידן זאָלן לערנען דעם שכל און חכמה פון תורה; זיי האָבן נאָר געוואָלט אַז אין דעם לערנען תורה זאָל זיך ניט אָנהערן אַז ס'איז דעם אויבערשטנס תורה. און אַזוי אויך „להעבירם מחוקי רצונך" — אַז אידן זאָלן ניט מקיים זיין די „חוקים", די מצוות וואָס זיינען העכער פון שכל, און זייער קיום איז נאָר מיט קבלת־עול, ווייל אַזוי איז „רצונך", דעם אויבערשטנס רצון. ד. ה. די יוונים וואָלטן אפילו מסכים געווען אַז די אידן זאָלן מקיים זיין די חוקים־מצוות, דורך אַ געוויסע הסברה (ערקלערונג): קען מען מקיים זיין חוקים, כאָטש מ'פאַרשטייט זיי ניט מיטן שכל, ווייל מען פאַרלאָזט זיך דערביי אַז דער אָנזאָגער פון די חוקים, זייענדיק אַ בעל־שכל נפלא, האָט מסתמא אויך אין די חוקים אַ פאַרשטאַנדיקן טעם[24]). אויף אַזאַ אופן קיום החוקים — האָבן זיך די יוונים ניט אַזוי קעגנגעשטעלט. זיי האָט בעיקר געאַרט וואָס די אידן זיינען מקיים די חוקים אינגאַנצן מיט קבלת־עול, אָן קיין שום ערקלערונג, נאָר בלויז ווייל אַזוי איז דער רצון פון אויבערשטן[25]).

דאָס איז אויך די ערקלערונג פון דעם וואָס די יוונים האָבן טמאַ־געמאַכט אַלע בוימלען וואָס זיינען געווען אין בית המקדש. דער גאַנ־צער ענין פון טומאה וטהרה איז דאָך העכער פון שכל, ווי דער מדרש זאָגט[26]): „אמר הקב"ה חקה חקקתי גזירה גזרתי ואי אתה רשאי לעבור על גזרתי" — עס איז ניט פאַראַן קיין שכל־ערקלערונג פאַרוואָס אַ מת איז מטמא און פאַרוואָס אַ מקוה איז מטהר, נאָר דאָס איז ג־ט ברוך הוא'ס אַ גזירה און אַ שטרענגער געזעץ, וואָס אידן טאָרן אַנדערש ניט טאָן. און ווייל טומאה איז אַן ענין וואָס איז אינגאַנצן העכער פון מענטש־לעכן פאַרשטאַנד, האָבן די יוונים מלחמה געהאַלטן קעגן דעם און „טמאו כל השמנים שבהיכל".

אויך די עבודה פון די אידן דע־מאָלט איז געווען אין אַן אופן פון העכער פון טעם ודעת — אין דער מלחמה קעגן די יוונים זיינען זיי געגאַנגען מיט מסירת נפש (חלשים קעגן גבורים וכו') פאַר דעם אוי־בערשטן און זיין תורה און מצוות, וואָס דער גאַנצער ענין פון מסירת נפש איז העכער פון שכל.

אַזוי אויך אין דעם נס חנוכה — אויסער דעם וואָס יעדער נס איז העכער פון טבע און שכל — האָט דער אויבערשטער דורך דעם נס באַ־וויזן זיין באַזונדערן פאַרבונד מיט אידן: „להראות חבתם של ישראל".

24) ראה במדב"ר (פי"ט, ג): על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה כו' רחוקה ממני. ושם (פי"ט, ו): א"ל הקב"ה לך אני מגלה טעם פרה.

25) ראה ג"כ „היום יום" ב טבת.

26) במ"ר ר"פ חוקת. רמב"ם סוף הל' מקוואות.

וואס איז העכער פון די גרענעצן פון שכל.

און ווייל דער נס מיטן פך השמן באַוויזט אויף דעם פאַרבונד פון אידן מיט דעם אויבערשטן אין אַן אופן וואס איז העכער פון יעדער מאָס און הגבלה („חבתן של ישראל"), דערפאַר האָבן די חכמים מתקן געווען דעם עיקר המצוה פון חנוכה צו אָנצינדן נרות[27]) ווי אַ זכר צום נס פון פך השמן (און ניט דעם ענין פון הלל והודאה אויף דעם נס פון מנצח זיין די מלחמת היוונים), באַוויזן דעם פאַרבונד פון אידן מיט דעם אויבערשטן, העכער פון יעדער מדידה והגבלה[28]).

לויט דעם ווערט פאַרשטאַנדיק וואס נרות חנוכה איז זייער ליכטיקייט ניט קיין מיטל צוליב עפּעס, נאָר דער תכלית איז אין זיי אַליין, ווייל זיי ווייזן אויף דעם פאַרבונד מיטן אויבערשטן, אויף עצמות, במילא קען מען ניט זאָגן, אַז זיי זיינען צוליב עפּעס אַן אַנדער זאַך חס ושלום.

ז. ווי געזאָגט פריער, איז נרות שבת, נרות המקדש און נרות חנוכה, איז זייער ענין — אור.

די גמרא זאָגט[29]) : ואין אור אלא תורה שנאמר כי נר מצוה ותורה אור. פון דעם קומט אויס, אַז דער אור פון די אַלע דריי אויבנדערמאָנטע סוגים נרות איז — תורה. נאָר אין תורה גופא זיינען פאַראַן כמה מדריגות, וואָס בכללותם ווערן זיי נרמז אין די דריי סאָרטן נרות:

לימוד התורה בכדי צו וויסן ווי צו מקיים זיין מצוות, לדעת את המעשה אשר יעשון, וואָס — בכללות ובפּנימיות — איז דאָס דער ענין התורה שעושה שלום בעולם[30]) — נרות שבת, וואָס זיינען צוליב שלום בית.

לימוד התורה וואָס דורך דעם פאַרבינדן זיך אידן מיטן אויבערשטן[31]) — נרות המקדש, וואָס זיינען אַן עדות אַז די שכינה רוט צווישן אידן.

לימוד התורה „לשמה", לשם התורה עצמה, אָן זייטיקע תכליתים, וואָס דאָס איז תורה ווי זי איז פאַראייניקט מיט עצמות[32]) ; וואָס אין עצמות — ובמילא אויך אין תורה ווי זי איז איין זאַך מיט אים — איז ניט שייך צו זאָגן וועלכן עס איז אַנדערן תכלית ח"ו אויסער אים אַליין — נרות חנוכה[33]).

ח. הגם אַז פרסומי ניסא איז נאָר אַן ענין נוסף צו דער עיקר המצוה פון נר חנוכה אַליין, איז אָבער דערצו

---

27) ראה תוד"ה הרואה סוכה מו, א. מג"א ר"ס תרע"ו ובנ"כ שם. צפנת פענח (להגאון מראגצוב) על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג.

28) שזהו ג"כ טעם מספר שמונה נרות חנוכה, שמספר שמונה מורה על בחי' שלמעלה מהגבלה, כמבואר לעיל, וטעם מהדרין מן המהדרין, כמבואר בספר לקוטי שיחות ח"א ע' 92.

29) תענית ז, ב.

30) ספרי הובא ברמב"ם סוף הל' חנוכה. וראה לקו"ת ד"ה החלצו וביאורו בביאור מרז"ל (סנהדרין צט, ב) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום כו'.

31) זח"ג עג, א. וראה תניא ספ"ה ופנ"ב נג.

32) ראה תניא פכ"ג. בהגהות הצ"צ לשם.

33) ובזה יומתק ג"כ מ"ש הרמב"ן (ר"פ בהעלותך) בשם המדרש : „אבל הנרות (שלפירושו הכוונה לנרות חנוכה) לעולם אל מול פני המנורה". ולכאורה, מה שייך בנ"ח אל מול פני המנורה ? אלא שמרמז בזה, בחי' התורה כמו שמיוחדת בעצמותו, שבחינה זו היא כולה פנים (ראה אגה"ק ד"ה דוד זמירות), פני המנורה.

ניט קיין סתירה פון דעם דין[34]) אַז אויב מען צינדט די נרות חנוכה אין אַן אָרט (העכער פון צוואַנציק איילן, וואו אַ מענטשלעך אויג קען ניט שולט זיין) אָדער אין אַ צייט[35]), וואָס עס קען ניט זיין קיין פּרסומי ניסא — איז מען די מצוה ניט מקיים. ווייל דער גדר פון דער מצות הדלקת נר חנוכה איז — אַז דער אור מצד זיך זאָל זיין אַן אור המאיר, אַ לייכטנדיקע ליכט לבני אדם[36]) (און לכתחילה אויך אין אַן אופן פון פּרסום), ס'איז אָבער ניט קיין מוז אַז דעם אור זאָלן טאַקע מענטשן — בפועל מקבל זיין, ניט מער וואָס דער אור דאַרף זיין אַזאַ אור אַז מצד דעם אור לייכט ער צו מענטשן[37]).

ט. דער טעם פּנימי אויף דעם וואָס די נרות מוזן מצד זיך אַליין זיין נרות מאירים צו אַלעמען ביז אין אַן אופן פון פּרסום: די העכסטע מדריגות אין אלקות, אויך די וואָס זיינען העכער פון סדר השתלשלות, ביז עצמות אין סוף ברוך הוא, דאַרף מען ממשיך זיין למטה[38]). זיי זיינען טאַקע לגמרי העכער פון וועלכן עס איז גדר מדידה און הגבלה פון עול־מות. אָבער אַפילו די העכסטע מדרי־גות דאַרפן נמשך ווערן אין אַזאַ אופן אַז דער מטה זאָל זיי קענען נעמען.

אַזוי איז עס אויך אין עבודה: דער כח פון מסירת נפש און די עצמות'־דיקע צוגעבונדקייט פון אַ אידן מיט דעם אויבערשטן איז ניט זיין עיקר־ענין צו זיין אַן אמצעי, אַ מיטל צו מעורר זיין און באַלייכטן די כוחות הגלויים. תכליתו איז די מסירת נפש גופא, דער פאַרבונד מיטן אויבערשטן, דער כח המסירת נפש דאַרף אָבער זיין אין אַ גילוי'דיקן אופן, ביז אַז ער זאָל קענען ווירקן אויף די כוחות הגלויים צו מקיים זיין תורה און מצוות, ווי ס'איז מבואר אין תניא[39]), אַז דער קיום פון תורה ומצוות איז תלוי אין מסירת נפש. נאָר אַפילו אויב די מסירת נפש בגילוי ווירקט ניט חס ושלום בפועל אויף צו מקיים זיין תורה ומצוות (פּונקט ווי ביי נר חנוכה ווען ער איז בפועל ניט מאיר צו מענטשן), איז עס ניט קיין חסרון אין דער מסי־

34) שבת כב, א ופירש"י שם. ראה ג"כ רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג ופ"ד הי"ב.

35) עיין סו"ס תרע"ג בב"י רש"ל מג"א חמד משה ועוד.

36) כדוגמת המנורה שנאמר בה יאירו.

37) דוגמא לדבר: כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (מנחות קג, ב). — עפ"י מ"ש בפנים, יובן גם טעם הפלוגתא (שבת כא, ב), אם מותר להשתמש באורה (דנ"ח), שטעם המ"ד דמותר להשתמש הוא לפי שהאור דנ"ח פועל ומשמש גם לענינים שבהשתלשלות. וטעם המ"ד דאסור להשתמש לאורה, וכן היא ההלכה, לפי שאין תכליתו של אור זה לשמש ולפעול בעולם, כי הוא למעלה מגדר השתלשלות, וגם כשפועל בעולם הוא בדרך נבדל (וב' ענינים אלו נרמזים בשמן: מפעפע בכל דבר, ומ"מ אינו מתערב), שלכן אינו מתצמצם ומתמעט בהמשכתו, כי אינו בבחי' התלבשות.

ועפי"ז יומתק ג"כ מ"ש הרמב"ן (ר"פ בהעלותך), שנרות חנוכה וברכת כהנים אינן בטלים לעולם. כי שניהם — נ"ח וב"כ — צד השוה בהם: למעלה מהשתל' (שלכן ימי חנוכה תקנום בהלל והודאה, וב"כ קבעו בברכת הודאה, כי אור שלמעלה מהשתל' אינו בגדר השגה ורק בבחי' הודאה לבד), ומ"מ נמשכים ופועלים בעולם, אלא שאין ההמשכה מתצמצמת בהגבלות העולם, עד מהרה ירוץ דברו (כמבואר בלקו"ת ס"פ קרח).

38) דירה לו ית' בתחתונים — כענין הדירה.

39) ספכ"ה.

רת נפש, נאָר ס'איז אַ חסרון אין די כוחות הגלויים וואָס זיי זיינען ניט כלים צו באַווירקט ווערן פון דער מסירת נפש[40]), אָבער די מסירת נפש האָט ער אַנגעצונדען [ניט נאָר וואָס עס איז באַ עם אַלעמאָל גאַנץ בכח, כמאמר רז"ל[41]): "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא"].

י. על פי זה וועט מען פאַרשטיין וואָס מיר געפינען אין מצות נר חנוכה אַ דבר פלא, מיט וואָס זי טיילט זיך אויס פון אַלע מצוות. אַלע מצוות זיינען אויסגעשטעלט אַזוי אַז עס איז מעגלעך אַז אַ גוי זאָל שטערן און ניט דערלאָזן זיי צו מקיים זיין. אַפילו די דריי מצוות אויף וועלכע עס שטייט[42]): "יהרג ואל יעבור", אַז אַ איד איז מחוייב זיך צו מוסר נפש זיין אויף זיי, קען דאָך דער נכרי ניט האָבן קיין שליטה צו מבטל מאַכן די דריי מצוות — דער גוי קען אָבער מלחמה האָבן קעגען דעם קיום פון די מצוות. און אַז דער איד ווערט ניט נתפעל און איז זיך מוסר נפש אויף זיי, יהרג — איז דאָך ניטאָ אויך דער קיום המצוה. אַנדערש איז די מצוה פון נר חנוכה, צו וועלכער דער ניט־איד האָט ניט קיין צוטריט אויף צו מבטל זיין זי, וואָרעם אַפילו אין אַ צייט פון גזירת השמד, ר"ל, קען דער גוי ניט צעשטערן דעם קיום פון אָט דער מצוה, ווייל אין אַזאַ צייט איז די מצות נר חנוכה אַז דער איד שטעלט אַוועק דעם נר חנוכה אויפן טיש, ווי דער לשון הגמרא איז: "מניחה על שלחנו ודיו", און דער נכרי וועט אים ניט שטערן.

איז דער ביאור דערפון ווי גערעדט פריער: ווייל די מצוה פון נר חנוכה באַווייזט אויף דער התקשרות פון עצמות הנשמה מיט דעם אויבערשטן, מיט עצמות, איז עס אַזאַ אָרט וואָס קיין חטא קען ניט אָנרירן, ובמילא קען דאָרט אויך ניט זיין דער ענין פון גלות וואָס ווערט פאַראורזאַכט דורך אַ חטא ("ומפני חטאינו גלינו מארצנו"), און דערפאַר קען קיינער די מצוה פון נר חנוכה ניט מבטל זיין. אַ גוי קען מער ניט ווי אַרויסגעבן אַ גזירה און ניט דערלאָזן אַז דער אור המאיר פון נר חנוכה זאָל לייכטן בחוץ, אין וועלט, אָבער דעם עצם פון נר חנוכה קען קיינער ניט אָנרירן. על דרך ווי מ'האָט מבאר געווען אין פירוש הרמב"ן[43]), אַז נרות חנוכה "אינן בטילין לעולם", זיי רירט ניט אָן דער גאַנצער העלם פון גלות, אָדער וועלט בכלל.

(משיחת נר ה' דחנוכה וש"פ מקץ, זאת חנוכה, תש"כ)

40) ועי"ד גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, שגם בשעה שאמונתו בה' מאירה בגילוי וקורא רחמנא, הוא עושה מעשה הגניבה בכחות הגלויים שלו. וכן אפשר שבשעת מסירת נפשו בפועל על קדה"ש, לא יזהר באיזו מצוה (ועדיין קל שבקלים הוא) מצד כחותיו הגלויים. [ועיין קונטרס העבודה פ"ה. ואכ"מ].

41) סנהדרין מד, א.

42) שו"ע יו"ד סי' קנז, א.

43) ר"פ בהעלותך. וראה לעיל ע' 811.

מקץ

א. אין אנהויב פ׳ מקץ דערציילט די תורה באריכות וועגן די צוויי חלומות פון פרעה — וועגן דעם חלום מיט די פרות און דעם חלום מיט די שבלים; עס ווערט אויך דערציילט וועגן דעם פתרון (באשייד) וואס יוסף האט געגעבן די חלומות, אז זיי זיינען א רמז אויף די יארן פון זאטקייט און אויף די הונגער־יארן.

צוליב וואס דערציילט די תורה, און נאך מיט אזא אריכות, די אלע איינצלהייטן פון פרעה׳ס חלומות? דער עיקר איז דאך נוגע צו וויסן אז יוסף האט פון פאראויס מודיע געווען פרעה׳ן וועגן די זיבן שני שבע און די זיבן שני רעב, וואס דורך דעם איז יוסף געווארן א משנה למלך אין מצרים — וואס איז אבער דער אונטערשייד צי דאס איז געקומען דורך חלומות, צי דורך אן אנדער וועג? און אויב אפילו די תורה וויל אונז שוין יא דערציילן אז חלומות פון פרעה האבן עס גורם געווען אז יוסף זאל ווערן א משנה למלך אין מצרים, האט דאך דאס געקענט דערציילט ווערן בקיצור, אז פרעה׳ס חלומות האט קיינער, אויסער יוסף׳ן, ניט געקענט פותר זיין, און אז זייער פתרון איז געווען: שבע שני שבע און שבע שני רעב. וואס איז אונז נוגע צו וויסן די אלע פרטים וואס א גוי האט געזען אין חלום?

איז דער ענטפער אויף דעם: דער המשך פון די ענינים אין תורה דערציילט, אז דאס וואס מ׳האט פרעה׳ן מודיע געווען וועגן די שני שבע און שני רעב דורך חלומות, קומט עס אלס מסובב, דאס איז דערפאר ווייל אזוי איז עס געווען פריער ביי יוסף׳ן: אים האט מען מלמעלה מודיע געווען, וועגן זיינע זאכן, דורך חלומות, ווי עס ווערט דערציילט אין דער פריערדיקער סדרה. פארוואס איז עס אזוי געווען ביי פרעה? ווייל יוסף הצדיק איז געווען א נשמה כללית, און ער האט ממשיך געווען אין וועלט אלע ענינים פון יעקב אבינו [1]. איז וויבאלד אז יוסף איז „צדיק יסוד עולם״, אלע השפעות אין וועלט דארפן דורכגיין דורך אים, איז פונקט ווי ביי אים איז דאן געווען דער סדר פון מגלה זיין ענינים מלמעלה דורך חלומות, איז אט־דער סדר איינ־געשטעלט געווארן אין דער גאנצער וועלט, ביז אז ווען עס האט גע־דארפט אנקומען א ידיעה אפילו צו פרעה מלך מצרים, „מושל בכיפה״ (דער מושל אויף דער גאנצער וועלט) [2], איז דאס אויך געווען דורך א חלום.

דאס איז א הוראה עיקרית אין אונזער עבודה: בשעת א איד טרעפט אן אין וועלט אויף נסיונות פון שעד־לעכע הנחות און תאוות, דארף ער וויסן אז דאס שטאמט פון אים, פון דעם אידן. ניט ווי די וואס מיינען אז מ׳דארף נאכגיין נאך וועלט; אויך

1) ראה ביאורי הזהר ר״פ ויחי (ל, א ואילך). אוה״ת ד״ה בן פורת יוסף (שפו, א) ובכ״מ. ועייג״כ להלן פ׳ ויחי.
2) ראה תרגום שני למג״א בתחילתו.

ניט ווי די וואָס זאָגן, אַז בכדי צו קענען מקיים זיין תורה און מצוות מוז מען זיך צופּאַסן צו וועלט, נאָר אַדרבה, די מציאות פון וועלט איז אָפּהענגיק פון אַ אידן: צוליב דעם וואָס ביי אים לייגט זיך אָפּ אַ געוויסע הנהה אָדער אים ווילט זיך עפּעס אַ תאווה, זיינען די זעלבע ענינים פאַראַן אויך אין וועלט, נאָר ווי זיי קומען בעולם („עולם" פון לשון העלם), פילט זיך ניט אין זיי זייער מקור, און זיי קומען צו דעם אידן, כאילו ווי פון זיך אַליין, און זיי שלעפּן אים ער זאָל זיי נאָכגיין. אָבער וויבאַלד אַז אין דער אמת'ן קומען זיי דאָך פון דעם אידן, איז דורך דעם וואָס ער וועט ביי זיך אומבייטן זיינע ניט־גוטע הנחות און תאוות אויף גוטע, וועלן זיי אומגעביטן ווערן אויך אין וועלט.

נאָך מערער: אַפילו אין אַ פאַל אַז מען קען ניט זאָגן אַז די נסיונות שטאַמען פון דעם אידן, ווייל ער איז ריין פון אַט־די הנחות און תאוות אַפילו אין דקות, קומען זיי, יעדנפאַלס, צוליב אים — ווארום די גאַנצע בריאה איז דאָך צוליב אידן, „בשביל ישראל שנקראו ראשית"[3] — אַז ער זאָל ביישטיין דעם נסיון. און בשעת ער וועט ביי זיך אַרויסרופן די שטאַרקייט ניט צו נתפּעל ווערן, וועט דאַן אַנטפּלעקט ווערן, אַז דער גאַנצער נסיון איז בלויז אַ דמיונות'דיקע זאַך, ווייל די גאַנצע איינשטעלונג אין וועלט איז אָפּהענגיק פון דעם אידנס איינשטעלונג אין זיינע ענינים.

ב. הגם אַז די חלומות פרעה זיינען פאַראורזאַכט געוואָרן פון די חלומות יוסף, זיינען זיי אָבער קעגנגעזעצטע לויט זייער מהות: די חלומות יוסף זיינען אין קדושה און חלומות פרעה — אין לעומת זה. דעריבער געפינען מיר צווישן זיי כמה חילוקים אין דעם סדר און אין די פרטים פון די חלומות[4].

(א) חלומות יוסף הויבן זיך אָן באַלד מיט עבודה — „מאלמים אלומים". דאַקעגן אין די חלומות פרעה ווערט גאַרניט גערעדט וועגן עבודה. דער טעם אויף דעם: די השפעות דקדושה, וויבאַלד זיי ווערן נמשך פון דעם אויבערשטן צו אידן (און דער אויבערשטער איז דאָך שלם בתכלית, און ער אַליין איז זיין תכלית; אויך אַ נשמה, וואָס איז אַ חלק אלקה ממעל ממש[5], איז איר תכלית אין איר אַליין און ניט אין עפּעס אַנדערש, וואָס דערפאַר איז אויך די השפעות) זיינען זיי בתכלית השלימות והטוב, און דעריבער מוזן זיי קומען דוקא דורך עבודה, בכדי עס זאָל ניט זיין קיין נהמא דכיסופא, וואָס דאַן איז עס ניט תכלית הטוב. אַנדערש איז אָבער אין לעומת זה, אין קליפה, וואָס אין איר אַליין איז ניטאָ קיין שום תכלית, איר גאַנצע מציאות איז אַ טפל צוליב עפּעס אַנדערש, במילא דאַרף אויך צוליב אירע השפעות ניט זיין די שלימות פון עבודה, נאָר זיי ווערן נשפע „חנם", ווייל זיי זיינען סייווי ניט קיין מציאות.

(ב) חלומות יוסף זיינען אין אַ

3) אותיות דרע"ק אות ב. סדר רבה דבראשית ד. ויק"ר פל"ו, ד. תנחומא — באבער — ג. רש"י ורמב"ן בראשית א, א.

4) ראה בכ"ז גם לעיל פ' וישב ובהמצוין שם.

5) תניא רפ"ב.

סדר פון „מעלין בקודש": עס הויבט זיך אָן מיט „שבלים", איינציקע זאַנגען וואָס זיינען נפרדים איינער פון צווייטן, און פון זיי ווערן צו־נויפגעבונדן „אַלומים" — פון די דברים נפרדים ווערט אָן ענין פון אַחדות (אין ערשטן חלום); ביז מען קומט צו צו עניני שמים (שמש וירח וכוכבים — אין צווייטן חלום). אויך כפשוטו, אין גשמיות, זיינען „אַלומים" טייערער פון „שבלים", און אבנים טובות ומרגליות, וואָס זייער ליכטיקייט נעמט זיך פון די כוכ־בים [6], ווייזן אויף אַ סך אַ גרעסערער עשירות ווי די „אַלומים". מה שאין כן די חלומות פרעה איז אין זיי דער סדר פון „פוחת והולך": דער ערשטער חלום איז וועגן „פרות" — סוג החי, און דער צווייטער חלום איז וועגן „שבלים", וואָס זיינען אַ נידעריקערער סוג — צומח. נאָך מער ווערט עס בולט נעמענדיק אין אַכט, אַז על פי הסדר בטבע דאַרף זיין דער סדר: פריער שבלים און שפּעטער פּרות, ווייל פּרות „בריאות בשר" און פּרות „דקות בשר", וועגן וועלכע דער ערשטער חלום רעדט, זיינען זיי אָפּהענגיק פון זייער שפּייז, פון די שבלים, צי זיי זיינען „בריאות" אָדער „דקות". האָט דאָך דער צוויי־טער חלום געדאַרפט זיין פריער. אָבער ווייל אין לעומת זה איז דער סדר פון „פוחת והולך", דערפאַר זיי־נען די חלומות פון פרעה געווען אין אַ פאַרקערטן סדר.

און אויך אין יעדן חלום פון פר־עה, איז געווען פוחת והולך: פריער האָט ער געזען „שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר" און דערנאָך „רעות מראה ודקות בשר"; שבלים „בריאות וטבות" און נאָכדעם „דקות ושדופות קדים". און וואָס נאָך מע־רער: אויף אַזויפיל ווערט אין קליפּה וואָס אַמאָל אַלץ מער געמיגערט דער טוב און יפה, ביז אַז די פרות און שבלים יפות און טובות ווערן איינ־גאַנצן אויפגעגעסן („ותבלענה") פון די פרות און שבלים רעות און דקות.

אויך אין דעם פּתרון און דעם קיום פון די חלומות איז געווען דער זעלבער סדר: פריער זיינען גע־ווען די שני שבע און דאַן די שני רעב — „פוחת והולך" — און אויף אַזויפיל, אַז „לא יודע השבע בארץ מפני הרעב ההוא", די פריערדיקע זאַטקייט איז ניט געווען קענטיק צו־ליב דעם שפּעטערדיקן הונגער. (דאָס וואָס נאָך די שני רעב זיינען ווידער געווען שני שבע — איז עס שוין ניט געווען דערמאָנט אין די חלומות פרעה, דאָס האָט שוין צו פרעה ניט באַלאַנגט, די ברכה פון די שפּע־טערדיקע זאַטע יאָרן איז שוין גע־קומען דורך ברכת יעקב).

ג. און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן קדושה און לעומת זה. קדושה האָט אַ קיום נצחי און שטייט ניט אין קיין שינויים. די שינויים פון קדושה דאַרפן זיין נאָר אין אַן אופן פון הוספה און עליות — „מע־לין בקודש", „ילכו מחיל אל חיל" — און וויבאַלד אַז זיי זיינען אַלע־מאָל נאָר למעליותא, זיינען זיי באמת ניט קיין שינויים. (נאָכמער — אַפילו דאָס וואָס בפועל איז דאָ אַ מאָל ירידות ביי אַ אידן, ועוד — דאָס וואָס אין כנסת ישראל (ספירת המל־כות) זיינען פאַראַן ירידות (לפעמים

6) לקו"ת ראה ד"ה ושמתי כדכד.

עולה ולפעמים יורדת) [7]) זיינען עס ניט קיין שינויים בהחלט, וויבאַלד דער רצון פון אַ אידן אַפילו דאָ למטה [8]) איז דאָך אַלעמאָל דער זעל־בער רצון, ועוד, ער איז אַלעמאָל באמנה אתו [9]) — מקיים זיין תורה ומצוות ולהעלות בקודש. ועל אחת כמה וכמה בספירת המלכות, איז דאָך אַלעמאָל די כוונה אין די ירידות צוליב דעם תכלית העלי' וואָס וועט זיין שפּעטער — „מנוחה לחיי העול־מים" — איז דאָך „במקום שרצונו של אָדם שם הוא נמצא", זיינען די אַלע ירידות, בפנימיות ניט קיין שי־נויים, נאָר אַדרבה, „מנוחה" — היפך השינוי, ווי דער רצון און כוונה וואָס שטייט אין זיי).

אָבער אין קליפּה איז אַ סדר פון שינויים, און אין אַן אופן פון „פּוחת והולך". דער טעם אויף דעם איז, ווי געזאָגט, ווייל קליפּה איז ניט קיין מציאות פאַר זיך, איר גאַנצע פאַ־ראַנענקייט איז נאָר בכדי צו אויס־פּרובירן דעם מענטשן און אַרויס־רופן ביי אים טיפערע כוחות פון קדושה. און וואָס מער דער מענטש שטאַרקט זיך און ווערט נתעלה אין זיין עבודה, אַלץ וויניקער דאַרף ער אָנקומען צו דעם נסיון, און במילא ווערט אויך די מציאות פון קליפּה אַלץ שוואַכער, „פּוחת והולך", כמאמר רז"ל [10]): „כשזה קם זה נופל".

דאָס איז אויך דער כללות החילוק צווישן די פּרי החג, וואָס זיינען „כנגד שבעים אומות" [11]), זיינען זיי „מתמעטין והולכין" [12]), זיי ווערן וואָס אַמאָל וויניקער — און צווישן די נרות חנוכה, קדושה, וואו ס'איז דער סדר פון „מוסיף והולך", „מעלין בקודש".

ד. די הוראה דערפון אין עבודה איז: בשעת אַ מענטשן פאַלט אַריין אַ געדאַנק, אַז ער וועט קענען האָבן געוויסע השפעות אָן עבודה, מיינענ־דיק, אַז צוליב געוויסע סיבות וועט ער באַקומען די השפעות אויך ווען ער וועט ניט האָרעווען — זאָל ער וויסן אַז דער געדאַנק קומט פון נפש הבהמית, פון לעומת זה, וואָס דאָרט איז ניט מוכרח קיין עבודה; ער דאַרף אויך וויסן אַז די השפעה וועלכע ער מיינט צו באַקומען אויף אַזאַ אופן, איז זי, ווי יעדער מציאות פון לעומת זה, „פּוחת והולך", ביז עס בלייבט פון איר גאָרניט [13]). און לאידך גיסא: ווען ער וועט האָרע־ווען אין עבודה, קען ער זיין זיכער אַז „יגעת ומצאת", מ'וועט אים מל־מעלה געבן אַ מציאה, נאָך מער ווי לויט זיין עבודה, און וואָס ווייטער אַלץ מערער — „מעלין בקודש".

(משיחת ש"פ וישב תש"כ)

---

7) הוספות לתו"א (קיח, א).

8) משא"כ בקליפּה דרק בשרשן — לשם שמים נתכוונו (לקו"ת חוקת סב, א).

9) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

10) רש"י בראשית כה, כג. תניא פי"ג.

11) סוכה נה, ב. הובא ברש"י במדבר כט, יח.

12) סוכה מז, א. רש"י שם.

13) ראה קונטרס ומעין סוף מאמר ד.

ויגש

א. בשעת יוסף הצדיק האָט זיך געלאָזט דערקענען צו זיינע ברידער האָט ער זיי געזאָגט[1]: „וישלחני אלקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה ועתה לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלקים וישימני וגו׳ ומושל בכל ארץ מצרים" — אַז ניט די ברידער, נאָר דער אויבערשטער האָט יוסף׳ן פאַראויסגעשיקט קיין מצרים און האָט אים דאָרט געמאַכט פאַר אַ מושל איבער גאַנץ מצרים, צוליב דעם אַז יעקב און זיינע קינדער זאָלן דורך אים קענען געשפּייזט ווערן און גאַנץ בלייבן אין דער צייט פון די הונגער־יאָרן. און באַלד נאָכדעם האָט ער זיי אָנגעזאָגט זיי זאָלן איבערגעבן יעקב׳ן: „שמני אלקים לאדון לכל מצרים", דער אויבערשטער האָט מיר געמאַכט פאַר אַ האַר איבער גאַנץ מצרים — און דערפאַר: „רדה אלי אל תעמוד", אַז יעקב און זיין משפחה זאָלן זיך ניט אויפהאַלטן נאָר באַלד אַראָפּ־נידערן צו אים קיין מצרים.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז די ירידה פון יעקב ובניו אין גלות מצרים איז געווען אָפּהענגיק אין דעם וואָס יוסף איז געווען אַ מושל און אדון אויף גאַנץ מצרים. דאָס הייסט, אַז יוסף האָט ניט בלויז דערציילט ווי די השגחה פרטית האָט געפירט אַז מכירת יוסף זאָל זיין אַ סיבה צו זייער קומען קיין מצרים, נאָר ער האָט זיי אויך מרמז געווען, אַז דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אים געמאַכט פאַר אַ געוועלטיקער פון מצרים קען שוין זיין דער „רדה וגו׳", עס קען שוין דורכגעפירט ווערן די כוונה פון גלות מצרים.

ב. די ערקלערונג דערפון אין פשטות:

ווען דער אויבערשטער האָט אין דעם ברית בין הבתרים געלאָזט וויסן צו אברהם אבינו, אַז זיינע קינדער וועלן קומען אין גלות (מצרים), האָט ער אים צוגעזאָגט[2]: „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", אַז זיי וועלן אַרויסגיין פון גלות מיט אַ גרויסן רייכטום. איז דער מיין פון אָט דער הבטחה ניט בלויז אַ פאַרגיטיקונג פאַר די יסורים פון „ועבדום ועינו אותם", נאָר נאָך מער: זייער אַרויסגיין פון דאָרט „ברכוש גדול" איז דער תכלית און כוונה פון זייער גיין אין גלות מצרים.

אַ ראַי׳ אויף דעם איז: איינער פון די טעמים[3]) אויף דער מכה פון חושך וואָס דער אויבערשטער האָט געבראַכט אויף די מצריים איז בכדי די אידן זאָלן אין דער צייט פון דעם חושך קענען אויסקוקן און אויסגעפינען די טייערע כלים פון די מצריים, און דורך דעם זאָלן די אידן קענען דורכ־פירן דעם אָנזאָג[4]) „וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", זיי זאָלן אויסבאָרגן דעם רייכ־טום פון די מצרים, בכדי עס זאָל מקויים ווערן דער „ואחרי כן יצאו

1) בראשית מה, ד־ט.

2) בראשית טו, יג־יד.

3) רש״י שמות י, כב. וראה שמו״ר פי״ד, ג.

4) שמות יא, ב.

ברכוש גדול" — „שלא יאמר אותו צדיק" [5]), אַז אברהם אבינו זאָל ניט זאָגן, אַז דער אויבערשטער האָט מקיים געווען דעם „ועבדום ועינו אותם" אָבער ער האָט ניט מקיים געווען דעם „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

לכאורה איז עס ניט פאַרשטאַנדיק: ווען מ'געפינט זיך אין גלות, און בפרט אין אַזאַ שווערן און ביטערן גלות ווי ס'איז געווען דער גלות מצרים, ווערט דאָך אַ מענטש זיכער מוותר זיין אויף דעם ריווח אַבי באַלד צו אַרויסגיין פון גלות. ווי די גמרא זאָגט [6]), אַז אידן האָבן טאַקע גע'טענה'ט (ווען דער אויבערשטער האָט זיי געזאָגט: „וישאלו גו'"): „ולואי שנצא בעצמנו", הלואי זאָלן מיר אַליין אַרויסגיין פון מצרים. און די גמרא ברענגט דאָרטן אַ משל פון אַ מענטשן וואָס איז איינגעשפּאַרט אין בית האסורים און מענטשן זאָגן אים: מ'וועט דיר מאָרגן באַפרייען פון תפיסה און מ'וועט דיר געבן אַ סך געלט; ענטפערט ער זיי: איך בעט אייך, נעמט מיר היינט אַרויס, און איך בעט ביי אייך מער גאָרנישט. איז ווי קומט עס וואָס דער אויבערשטער האָט געהאַלטן די אידן נאָך אַ געוויסן זמן אין גלות בכדי צו מקיים זיין דעם „יצאו ברכוש גדול"? און אויך דער טעם פון גמרא „שלא יאמר אותו צדיק וכו'", איז ניט פאַרשטאַנדיק: ווייל זיכער וואָלט אויך אברהם אבינו מוותר געווען אויפן „רכוש גדול", אַבי זיינע קינדער זאָלן וואָס פריער אַרויסגיין פון גלות.

דעריבער מוז מען זאָגן, אַז ווען ניט דער רכוש גדול וואָס די אידן האָבן אַרויסגענומען פון מצרים וואָלט זיך ניט אויסגעפירט די כוונה און תכלית פון זייער קומען אין גלות מצרים, ווייל די כוונה פון גלות איז געווען — „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" *[6]).

און בכדי צו אויספירן אָט די כוונה פון גלות מצרים האָט יוסף פריער געמוזט ווערן אַ שליט אויף גאַנץ מצרים, וואָס דורכדעם האָט ער גע־האַט די מעגלעכקייט איינצוזאַמלען אונטער זיין האַנט דעם רייכטום פון אַלע לענדער — „וילקט יוסף את כל הכסף" — כל כסף וזהב שבעולם [7]) — און עס האָט שפּעטער געקענט זיך אויספירן דער „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

ג. די ירידה קיין מצרים איז גע־ווען בכדי צו מברר זיין און מעלה זיין אין קדושה די ניצוצות פון מצרים. דורך זייער עבודה במשך די גאַנצע יאָרן פון גלות האָבן זיי מברר געווען און אויסגעקליבן די ניצוצות הקדושה און ווען זיי זיינען אַרויס פון מצרים האָבן זיי אָט די ניצוצות אויפגעהויבן צו זייער מקור, ווי עס שטייט [8]) ביי יציאת מצרים: „וגם ערב רב עלה אתם", אַז זיי האָבן מעלה געווען די ר"ב, די צוויי הונ־דערט און צוויי ניצוצות קדושה וואָס האָבן זיך געפונען, געווען אַריינגע־מישט אין מצרים.

און די ניצוצות האָבן זיך געפונען אין דעם רכוש גדול וואָס די אידן האָבן מיטגענומען פון מצרים. און

5) ברכות ט, סע"א. הובא ברש"י שמות יא, ב.

6) שם ט, ב.

*6) ראה גם להלן פ' ויחי ופ' בא.

7) בראשית מז, יד. פסחים קיט, א.

8) שמות יב, לח. תו"א ס, ג.

ווי דער בעל שם טוב איז מבאר[9] דעם מאמר רז"ל[10], "התורה חסה על ממונם של ישראל" און יעקב חס על "פכים קטנים"[11]), אַז אידישע אייגנ־טום איז זייער טייער, ווייל אין ממונם של ישראל געפינען זיך ניצוצות קדושה וועלכע דער איד דאַרף מברר זיין און אויפהויבן צו קדושה. און דעריבער האָט געמוזט זיין דער "ושאלה אשה משכנתה וגו'"[12]), צו מברר זיין און מעלה זיין די ניצוצות וואָס האָבן זיך געפונען אין די "כלי כסף וכלי זהב ושמלות".

ד. די אויספירונג פון דער כוונה איז אויך געווען לטובתם של ישראל. וואָס דערפאַר וואָלט אברהם אבינו געמאָנט אַז דער אויבערשטער זאָל מקיים זיין דעם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", אפילו ווען דאָס איז פאַרבונדן מיט וואַרטן — ווייל דאָס איז געווען די טובה פון זיינע קינדער.

דער ביאור אין דעם: דער סדר פון מברר זיין די ניצוצות און זייער שייכות צו נשמות ישראל איז אַזוי אויסגעשטעלט, אַז פונקט ווי ס'איז פאַר יעדן ניצוץ באַשטימט געוואָרן דורך וועמען ער זאָל נתברר ווערן, אַזוי איז באַשטימט פאַר יעדער נשמה וועלכע ניצוצות זי זאָל מברר זיין, וואָס די ניצוצות האָבן אַ שייכות צו דער פּרטית'דיקער נשמה. ווי די רז"ל זאָגן[13]) "אין אדם נוגע במוכן לחבירו", אַ מענטש קען ניט פאַרדינען פון דעם וואָס געהערט צו אַ צווייטן — און דאָס איז אַזוי אין גשמיות, ווייל אַזוי איז עס אין רוחניות (ווי געזאָגט פריער, אַז די רוחניות'דיקע רווחים — ניצוצות — זיינען אין דעם גש־מיות'דיקן רכוש), אַז יעדע נשמה האָט אַן אויפגאַבע צו מברר זיין געוויסע ניצוצות וואָס באַלאַנגען צו איר מצד איר מהות. ווי ס'איז מבואר אין דער רשימה[14]) פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אַז דער אויבערשטער איז מסבב הסיבות בהשגחה פּרטית, אַז דער איד זאָל זיך צוזאַמענטרעפן מיט די ניצוצות וואָס ער דאַרף מברר זיין. און כל־זמן ער איז ניט מברר און מעלה פון גלות אָט דעם ניצוץ וואָס איז שייך און פאַרבונדן מיט זיין נשמה, געפינט זיך זיין נשמה דאַרטן וואו דער ניצוץ — ביידע געפינען זיך אין גלות.

נאָך מערער: בירור הניצוצות האָט צו טאָן און איז פאַרבונדן ביז צו זיין עצם הנשמה. און וויבאַלד "כל עצם בלתי מתחלק" (אַן עצם טיילט זיך ניט), איז כל־זמן אַ טייל, אַפילו אַ קליינער טייל, פון זיינע ניצוצות גע־פינט זיך נאָך אין גלות, געפינט זיך דאַן אויך אין גלות ניט בלויז אַ טייל פון דער נשמה (צוזאַמען מיט דעם חלק הניצוצות), נאָר אויך דער עצם הנשמה. כמאמר הבעל שם טוב[15]) "העצם, כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו".

און דעריבער איז דער אַרויסנעמען דעם "רכוש גדול" פון מצרים געווען נוגע אויך דער אייגענער טובה פון אידן, ווייל דורך אַרויסקלייבן און מעלה זיין די ניצוצות פון מצרים, זיינען אויך זייערע נשמות אויסגעלייזט געוואָרן פון גלות מצרים.

9) ראה אור תורה להה"מ רמזי תורה ד"ה התורה חסה.

10) ר"ה כז, א וש"נ.

11) חולין צא, א. הובא ברש"י בראשית לב, כה.

12) שמות ג, כב.

13) יומא לח, רע"ב.

14) ליקוט לב.

15) הובא בהמשך תרס"ו בסופו.

נוסף אויף דעם (ועיקר): דער תכ־לית השלימות פון אַ נברא איז דאָך צו אויספירן דעם רצון הבורא און צוליב דעם איז ער באַשאַפן גע־וואָרן[16]. איז וויבאַלד אַז דער רצון הבורא איז געווען, זיי זאָלן מיטנעמען מיט זיך אַלע ניצוצות הקדושה פון מצרים, איז דאָך דאָס געווען זייער גרעסטע טובה; דורך דעם זיינען זיי צוגעקומען צו זייער העכסטער שלי־מות.

ה. דאָס אויבנגערעדטע וועגן גלות מצרים און יציאת מצרים איז אַ הוראה פאַר אונז אין דעם לעצטן גלות, ווייל גלות מצרים איז דער שורש פון אַלע גליות[17].

די כוונה פון גלות איז ניט נאָר אַן עונש פאַר חטאים ועוונות, נאָר זיין כוונה און תכלית איז בירור הניצוצות. ווי חסידות איז מבאר דעם מאמר רז״ל[18] „לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עלי־הם גרים", אַז אידן זיינען פאַרטריבן געוואָרן אין גלות נאָר בכדי עס זאָלן צוקומען „גרים", ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך אין די דברים הגשמיים. דעריבער דאַרף מען וויסן אַז די עבודה דאַרף זיין — „ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה": „אשה" מיינט די נשמה[19], קומט צו איר דער אָנזאָג פון דעם אויבערשטן, אַז ניט נאָר זי אַליין דאַרף אַרויסגיין פון גלות, נאָר אויך „ושאלה משכנתה ומגרת ביתה", זי דאַרף מיטנעמען די ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך אין גוף ונפש הבהמית און אין איר חלק פון וועלט.

„שכנתה", מיינט די ענינים מיט וועלכע מ'טרעפט זיך בלויז צייטנווייז (ווי אַ שכן מיט וועמען מען באַגעגנט זיך ניט שטענדיק); „גרת ביתה", מיינט די ענינים מיט וועלכע מען איז שטענדיק צוזאַמען (ווי אַ מענטש מיט וועמען מ'לעבט אינאיינעם אין איין הויז). איז דער ציווי, אַז מ'דאַרף אַרויסנעמען פון גלות ניט בלויז די ניצוצות וואָס געפינען זיך אין זאַכן מיט וועלכע מ'האָט צו טאָן שטענדיק („מגרת ביתה"), נאָר אויך די ניצוצות וואָס געפינען זיך אין ענינים מיט וועלכע מ'טרעפט זיך נאָר פון צייט צו צייט, (וואָרום דאָס וואָס עס טרעפט זיך מיט עמיצן און מיט עפּעס איז עס ניט קיין צופאַל ח״ו, נאָר בהשגחה פרטית, „יש מנהיג לבירה"[20]), וואָס מלמעלה איז מען מזמין אַלע זאַכן וואָס ער דאַרף מברר זיין און מעלה זיין אין קדושה), עס זאָל ווערן פון זיי „כלי כסף וכלי זהב", זיי זאָלן צוגעבן און נכלל ווערן אין דער עבודה פון אהבה (כסף) און יראה (זהב).

ו. פאַראַן אַזוינע וואָס טענה'ן: מה לי ולהגלות! וואָס דאַרף איך האָבן צו טאָן מיט ענינים פון גלות, איך בין מוחל און מוותר אויפן רכוש גדול, אויף דעם עילוי וואָס מיין נשמה וועט האָבן דורך בירור הני־צוצות, אַבי ניט צו דאַרפן זיך מאַטערן אין גלות, חושך כפול ומכופל, אין ענינים גשמיים וחומרים; איך וועל זיך בעסער איינשליסן אין די ד' אמות פון תורה און תפלה.

---

18) פסחים פז, ב. תו״א ו, א.

19) ת״ז ת״ו (כב, ב).

16) בארוכה עד״ז, ראה שיחת י״ג שבט תשי״א.

17) ראה ויק״ר פי״ג, ה: כל המלכיות נקראו על שם מצרים על שם כו'.

20) ב״ר רפל״ט.

דאַרפן זיי וויסן:

א) אויב זיי טוען ניט אָפּ בשלימות די עבודה וואָס ליגט אויף זיי, פאַר־בלייבט זייער נשמה אין גלות, און זייער טענה אַז זיי וועלן זיך איינ־שפּאַרן אין די ד' אמות של תורה ותפלה און ניט האָבן צו טאָן מיט גלות, קען עס אַזוי זיין נאָר אין זייערע כחות הגלויים, אָבער די עצם הנשמה געפינט זיך נאָך אַלץ אין גלות צוזאַמען מיט די ניצוצות וועלכע זי דאַרף מברר זיין. ווייל דאָס וואָס די כחות הגלויים געפינען זיך אין קדושה איז ניט קיין באַווייז אויפן עצם[21]). און אַריינטראַכטנדיק זיך אין דעם אַפילו נאָר מיט אַ התבוננות קלה, וועט פועל'ן אויף אים צו טאָן די עבודת הבירורים וואָס איז שייך צו אים, וואָרום „וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו"[22]), אַלץ וואָס אַ מענטש האָט וועט ער אַוועקגעבן פאַר זיין נפש, וביחוד פאַר זיין עצם.

ב) אַפילו ווען ער וואָלט יע געקענט אַרויסגיין פון גלות, און צוקומען צו גאָר הויכע מדריגות ניט טוענדיק זיין איפּגאַבע אין עבודת הבירורים — איז וואָס טויגן אים אַלע עילויים, און וואָס פאַראַ עילויים זיינען דאָס, אויב ער טוט פאַרקערט פון דעם רצון העליון וואָס הוא ורצונו אחד[16]).

און דאָס איז די הוראה פון גלות ויציאת מצרים: די עבודה דאַרף זיין צו טאָן מיט וועלט; מברר זיין די ניצוצות וואָס אין גלות — „וינצלו את מצרים, כמצודה שאין בה דגן כמצולה שאין בה דגים"[8]), און גיין מיט זיי

21) ראה לקו"ת ויקרא ג, ד. ד"ה אשרינו תרצ"ו (נדפס בספר מאמרים — קונטרסים ע' 732).

22) איוב ב, ד.

צוזאַמען לקבל פני משיח צדקנו למטה מעשרה טפחים, בקרוב ממש.

(משיחות אחש"פ תשכ"א)

ז. אויפן פסוק „ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה" זאָגט רש"י בשם המדרש[23]): „לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה", אַז יעקב האָט פאָראויס געשיקט יהודה'ן קיין מצרים, בכדי צו איינ־אָרדנען דאָרט אַ בית תלמוד, אַ ישיבה אויף לערנען תורה. זעען מיר דערפון, אַז בשעת אַ איד דאַרף קומען אין אַ נייער מדינה, דאַרף ער צום אַלעם ערשטן באַוואָרענען, נאָך פאַר זיין קומען אַהין, אַז אין דער מדינה זאָל זיין אַ מקום תורה, ווייל תורה איז דער גאַנצער קיום און לעבן פון אַ אידן.

דאַרף מען אָבער פאַרשטיין:

וואָס האָט יעקב געדאַרפט שיקן אַ באַזונדערן שליח, יהודה'ן, קיין מצ־רים, צו מאַכן דאָרט אַ מקום תורה — דאָרט איז דאָך שוין פון פריער געווען יוסף, האָט ער דאָך געקענט מתקן זיין דעם בית תלמוד דורך יוסף. ועוד ועיקר: ע"פ מרז"ל[24]) מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם כו' אברהם כו' יצחק כו' יעקב כו' — איז דאָך באַ יוסף'ן מסתם אויך אַזוי געווען. ובפרט לויט דעם פירוש רז"ל[25]) אויפן פסוק „כי בן זקונים הוא לו" אַז יעקב האָט איבערגעגעבן יוסף'ן כל מה שלמד. און אויפן

23) תנחומא ויגש יב. יל"ש רמז קנב.

24) יומא כח, ב. ובלקח טוב שמות ג, טז: לא פסקה זקנה ומביא ראי' מאברהם יצחק יעקב ויוסף.

25) בראשית (לז, ג) וברש"י ובב"ר שם.

פסוק[26]) „וירא את העגלות", אַז יוסף האָט געגעבן אַ סימן יעקב'ן אויף די הלכות עגלה ערופה וואָס יעקב האָט מיט אים געלערנט; און יוסף'ס הנהגה איז דאָך געווען אין אַזאַ הויכער מדריגה, אַז יעקב האָט דערויף געזאָגט: „רב עוד יוסף בני חי", אויך לויט דער הויכער הבנה פון יעקב אבינו איז יוסף געווען „חי"[27]), ביז אַז דאָס האָט געווירקט אַז „ותחי רוח יעקב אביהם — שרתה עליו שכינה"[28]), אַז די שכינה האָט ווידער גערוט אויף יעקב'ן.

ח. עס איז ידוע[29]) דער אונטערשייד צווישן דער מדריגה פון יוסף'ן און די מדריגות פון יעקב און די שבטים: יעקב אבינו (און אַזוי אויך די אבות אברהם און יצחק) און די שבטים זיינען געווען אָפּגעזונדערט פון עולם הזה. וואָס דערפאַר האָבן זיי אויסגעקליבן צו זיין „רועי צאן", זיי האָבן זיך פאַרנומען מיט פיטערן שאָף, בכדי וואָס ווייניגער האָבן צו טאָן מיט די ענינים פון עולם הזה, זיי זאָלן זיי ניט שטערן צו תורה ועבודה. מה שאין כן יוסף איז ניט געווען קיין רועה צאן שוין פון יוגנט אָן; אויך ווען ער איז פאַרקויפט געוואָרן פאַר אַ קנעכט אין מצרים איז ער געווען פאַרנומען מיט פירן די געשעפטן ביי פוטיפר'ן, ווי עס שטייט[30]): „ויבא הביתה לעשות מלאכתו", אַז יוסף איז געקומען אין הויז צו טאָן זיין אַרבעט — זאָגט אויף דעם דער תרגום אונקלוס: „למבדק בכתבי חושבנא", ער האָט געפירט די חשבונות, וואָס בכלל איז דאָס דאָך אַ גרויסע טרדא; און באַזונדערס שפּעטער, ווען ער איז געוואָרן משנה למלך און האָט אָנגעפירט די גאַנצע מלוכה אין מצרים, אויף אַזויפיל ביז אַז[31]) „על פיך ישק כל עמי גו'. ומבלעדיך לא ירים איש וגו'", אַז ער האָט אַכטונג געגעבן אויף יעדערן אין גאַנצן לאַנד, איז ער דאָך געווען גאָר שטאַרק פאַרנומען מיט עניני מצרים — און פונדעסטוועגן האָט עס אים אינגאַנצן ניט געשטערט צו שטיין בשעת מעשה אין תכלית הדביקות צו אלקות.

דאָס מיינט, אַז באַ יוסף'ן האָט געלויכטן בגלוי די מדריגה פון ג־ט־לעכקייט וואָס איז העכער פון צו זיין אַ מקור אויף עולמות, וואָס דאָרט האָט וועלט אינגאַנצן קיין באַטרעף ניט, ובמילא איז ניט שייך צו זאָגן אַז די ענינים און טרדות פון וועלט זאָלן אים פאַרנעמען און מבלבל זיין צו זיין דביקות באלקות. הגם אויך ביי די אבות און די שבטים האָט מאיר געווען אלקות בגילוי, איז דאָס אָבער די מדריגה אין אלקות, וואָס טוט זיך אָן אין וועלט, במילא איז פאַרשטאַנדיק אַז וועלט פאַרנעמט דאָרט אַן אָרט. און דערפאַר זיינען זיי געווען „רועי צאן", אָפּגעטראָגן פון וועלט־טרדות בכדי די עניני העולם זאָלן ניט זיין קיין שטער צו זייער שטענדיקן פאַרבונד און דביקות מיטן אויבערשטן. אָבער ביי יוסף'ן האָט מאיר געווען אַזאַ הויכע מדריגה פון אלקות,

26) בראשית מה, כז. ב"ר פצ"ד, ג. זח"א רי, ב. הובא ברש"י שם.

27) ראה ב"ר שם ובחדושי הרד"ל שם. זח"א קסה, א ובכ"מ.

28) רש"י בראשית (מה, כז) על פי התרגום. אדר"נ ספ"ל.

29) תו"ח ד"ה בן פורת יוסף. ספהמ"צ להצ"צ פא, א. ד"ה ומקנה רב תרכ"ט.

30) בראשית לט, יא.

31) בראשית מא, ב. מא, מד.

וואָס איז העכער פון וועלט און פועל׳ט אין איר אין אָן אויפן פון „סובב", במילא האָט ער געקענט זיין פאַר־נומען אין טרדות פון וועלט און גלייכצייטיק זאָלן זיי אים ניט מבלבל זיין צו זיין תכלית הדביקות באלקות.

ט. אָט די הויכקייט פון מדריגת יוסף — אַז אויך זייענדיק פאַרנומען „בכתבי חושבנא" און טרדות העולם איז ער געווען בתכלית הדביקות באלקות — איז עס בנוגע צו דער מעלה פון זיין נשמה. אָבער בנוגע צו לימוד התורה, וואָס דער מענטש וואָס לערנט תורה דאַרף דאָך זיין פאַר־איינציקט מיט דער תורה [32]), מוז זיין „תורתו אומנתו", אַז זיין גאַנצע פאַר־נומענקייט זאָל זיין נאָר אין תורה. איז דעריבער, ווען ער איז באַשעפ־טיקט אויסער תורה אויך מיט אַנדערע זאַכן, כאָטש זיי זיינען על פי תורה און ער איז אויך דאַן אַ מרכבה צו אלקות, פעלט אָבער אין דעם תכלית היחוד פון דעם מענטשן מיט תורה. די פולשטענדיקע פאַראייניקונג קען זיין נאָר דאַן ווען „תורתו אומנתו" און ער האָט ניט צו טאָן מיט קיינע אַנדערע זאַכן, אַפילו ענינים שעל פי תורה [33]).

אַזוי ווי אביי האָט געזאָגט [34]), אַז ווען ער האָט געדאַרפט טאָן אַפילו אַ לייכטע אַרבעט פאַר זיין „אם" (די פרוי וואָס האָט אים געהאָדעוועט), האָט עס אים מבלבל געווען פון זיין לימוד התורה.

נאָך מער געפינען מיר אין הלכות תלמוד תורה פון אַלטן רבי׳ן [35]): ער טיילט דאָרט פאַנאַנדער צווישן דעם אופן פון לערנען תורה פאַר דער חתונה — און אויך דעם לערנען אין די צוויי־דריי יאָר נאָך דער חתונה, „בטרם יוליד בנים הרבה", ווען ער קען לערנען תורה אָן צופיל טרדות — און צווישן דעם לערנען שפּעטער, ווען ער האָט שוין אויף זיך דעם יאָך פון פרנסה, „ריחיים על צווארו", כאָטש לכאורה קען דאָך געמאָלט זיין אַז אויך שפּעטער, ווען ער דאַרף מפרנס זיין די בני־בית, זאָל ער ניט זיין קיין גרויסער טרוד, ווי למשל אַן עשיר גדול וואָס דאַרף ניט האָרע־ווען אויף פרנסה, — פונדעסטוועגן, וויבאַלד ער האָט פאַרט אויף זיך אַ יאָך צו מפרנס זיין די בני־בית, איז דורכן יאָך אַליין — האָט ניט זיין לימוד די מעלה פון זיין לערנען תורה פאַר דער חתונה און באַלד נאָך איר.

דאָס איז אויך דער טעם [36]) וואָס די לויים — וועמענס גאַנצע עבודה איז געווען בבית המקדש און מלמד תורה זיין — האָבן ניט געהאַט קיין חלק ונחלה אין ארץ ישראל. וואָרום אויב זיי וואָלטן געהאַט צו טאָן מיט זייטיקע זאַכן, פון אַ נחלה, אויף וועלכן אופן ס׳זאָל ניט זיין, וואָלט עס געשטערט צו דער שלימות העבו־דה זייערע. אַזוי אויך איצט, נאָך דעם ווי דער בית המקדש איז חרוב גע־וואָרן, און „ואין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה

32) תניא פ״ה ופכ״ג.

33) עד״ז, ראה ג״כ שיחת שמחת בית השואבה תשכ״ג (נדפסה להלן חג הסוכות) בענין מעלת לולב — אף שרק טעם (תורה) יש לו — על אתרוג שיש לו טעם וריח (תורה ומצות), כי הריח (ההשתדלות במצות) ממעט את היחוד עם הטעם.

34) עירובין סה, א.

35) רפ״ג.

36) רמב״ם סוף הלכות שמיטה ויובל.

בלבד״ [37]), אַז דער אויבערשטער געפינט זיך אין די פיר איילן פון לימוד התורה על דרך ווי אין בית המקדש, איז די וואָס ווילן טאָן די עבודה פון דעם בית המקדש (די ד׳ אמות של הלכה וואָס איז אַנשטאָט עבודת המקדש) דאַרפן ביי זיי אויך ניט זיין קיינע זייטיקע ענינים אויסער לימוד התורה; ״תורתם״ דאַרף זיין ״אומנתם״, וכלשון הרמב״ם [36]: לוי .. הובדל לעבוד את ה׳ כו׳ לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו׳ ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו כו׳.

י. לויט דעם אַלעמען וועט מען פאַרשטיין פאַרוואָס יעקב האָט געדאַרפט שיקן יהודה׳ן צו איינשטעלן אַ בית תלמוד אין מצרים, און ער האָט זיך ניט פאַרלאָזט אויפן לימוד התורה פון יוסף׳ן. אמת טאַקע אַז יוסף הצדיק איז אַלעמאָל געווען פאַראיינציקט און דבוק בתכלית מיט דעם אויבערשטן, איז עס אַ העכערקייט וואָס איז נוגע צו זיין נשמה, אָבער בנוגע לימוד התורה, איז זיינע פאַרשידענע ענינים פון מושל בכל ארץ מצרים, פון וילקט יוסף וכו׳ — כנ״ל בארוכה אין דעם — האָט זיין לערנען ניט געקענט זיין אין אַן אופן פון תכלית שלימות תורתו אומנתו, ווי פריער גערעדט. ובמילא, איז הגם באַ יוסף׳ן אַליין האָט ח״ו ניט געפעלט — איז אָבער צוליב עולם וקיומו, (וואָס תורה איז דער ערשטער פון די דריי עמודים אויף וועלכע עס שטייט די וועלט [38]), האָט יעקב געשיקט יהודה׳ן (וואָס ער איז געווען אַ רועה צאן, אָפּגעזונדערט פון וועלט), צו אויפשטעלן אין מצרים אַ ישיבה און בית תלמוד וואו די וואָס לערנען תורה זאָלן כלל ניט האָבן צו טאָן מיט אַנדערע ענינים — ווי הויך זיי זאָלן ניט זיין, אויך אין אַן אופן פון מרכבה [39]) — נאָר זייער גאַנצער עסק זאָל זיין נאָר תורה אַליין.

יא. תורה און אירע הוראות זיינען פאַר יעדן דור: תלמידי הישיבות דאַרפן וויסן אַז זייער ענין איז נאָר תורה, צו אַנדערע זאַכן האָבן זיי קיין שום שייכות ניט. און אויך די עבודה פון גמילות חסדים וואָס פאָדערט זיך צוליב דעם לימוד התורה, כמאמר רז״ל [40]): ״כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו״, אַז תורה אָן גמילות חסדים איז ניט גענוג — וואָס דערפאַר האָבן די רביים געמאָנט אַז אויך די תלמידי הישיבות זאָלן זיך פאַרנעמען מיטן פאַרשפרייטן די מעינות פון חסידות בפרט און הפצת היהדות בכלל — דאַרף אָבער אָט די עבודה פון גמילות חסדים זיין אין אַזאַ אופן וואָס זאָל די תלמידים ניט אָפּרייסן פון זייער פאַראייניציקונג מיט תורה, נאָר אַדרבה — צוליב דעם אַז זייער תורה זאָל זיין ווי עס דאַרף צו זיין. און דורך לימוד התורה אין אַזאַ אופן האָט און וועט די וועלט האָבן אַ קיום.

(משיחת ש״פ מקץ תשכ״ב)

37) ברכות ח, א.

38) אבות פ״א מ״ב.

39) ראה תניא פכ״ג: המח׳ וההרהור בד״ת כו׳ הדיבור בד״ת כו׳ ולא מרכבה לבד.

40) יבמות קט, ב. וראה ספר המאמרים ה׳תש״ח ע׳ 266 הערה ז.

ויחי

א. אין סיום פון פרשת ויחי דערציילט די תורה, ווי יוסף האָט אָנגעזאָגט אידן די בשורת הגאולה „ואלקים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת גו׳ ”, אַז זיי וועלן בגאל ווערן און אַרויסגיין פון גלות מצרים. סיי די ירידה אין מצרים איז געקומען דורך יוסף׳ן: צוליב אים זיינען געקומען יעקב ובניו קיין מצרים. און סיי די יציאה פון מצרים איז געקומען דורך יוסף׳ן: ער האָט אָנגעזאָגט די בשורה און געגעבן דעם סימן [1] און ניט נאָר סתם אַ סימן — נאָר אויך דעם כח [2] עס זאָל זיין דער „והעלה אתכם מן הארץ הזאת”.

די שייכות פון גלות מצרים און יציאת מצרים צו יוסף׳ן, וועט מען פאַרשטיין בהקדים די מעלה פון יוסף׳ן, וואָס אין אייניגע ענינים איז ער געשטאַנען אין אַ העכערע דרגא ניט נאָר פון זיינע ברידער די שבטים נאָר אויך פון יעקב אבינו. וואָס מצד דעם וואָס אין רוחניות איז ער געווען — בענינים הנ״ל — העכער פון זיי, דעריבער [3] איז אויך אין גשמיות איז ער געווען במקום מלך, און די שבטים און אויך יעקב האָבן זיך משתחוה געווען צו אים, ווי געוויזן פריער בחלום יוסף און דערנאָך מקוים געוואָרן בפועל: די שבטים — מערערע מאָל [4] — און אויך יעקב, ווי עס דערציילט זיך אין אָנהייבס פון דער סדרה „וישתחו ישראל על ראש המטה”.

וואָרום אַלע זאַכן און פאַסירונגען פון דער גשמיות׳דיקער וועלט קומען אַראָפּ און שטאַמען פון די זאַכן און פאַסירונגען אין רוחניות. ובפרט בנוגע דעם לעבן פון די אבות און שבטים, וואָס זייער גאַנצער לעבן איז געווען רוחניות — ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא [5]: „שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחנים שהם אמונה ויראה ואהבה”, אַז דאָס לעבן פון דעם צדיק איז ניט קיין פליישיק לעבן, נאָר חיים רוחנים, וואָס דאָס זיינען אמונה און יראה און אהבה — איז דאָך געוויס אַז אַלע זייערע געשעענישן אין גשמיות, אויך דאָס וואָס יעקב מיט די שבטים האָבן זיך געבוקט צו יוסף׳ן, איז דאָס מצד דעם וואָס אין רוחניות איז ער געשטאַנען אין אַ העכערע מדריגה פון זיי.

ב. וועגן דער מעלה פון מדריגת יוסף, אויך די מדריגות פון די שבטים און די אבות, ווערט ערקלערט באַריכות אין חסידות, אַז די אבות און שבטים זיינען געווען „רועי צאן”, אָפּגעזונדערט פון די עניני העולם וואָס קענען זיי שטערן אין זייער עבודה; אָבער יוסף איז געווען אַ משנה למלך, וואָס איז פאַרבונדן מיט די גרעסטע טרדות, ובפרט אין מצרים, וואָס ווערט גערופן „ערות הארץ” [6]

---

1) תרגום יונתן (ויחי ג, כח). תנחומא פ׳ שמות כד.

2) עיין ד״ה לך — תרכ״ז.

3) תו״ח ויחי קג, סע״ב. לעיל פ׳ ויגש (ע׳ 828) ובהמצוין שם.

4) ה׳ פעמים (ב״ר פפ״ד, יו״ד).

5) אגה״ק סכ״ז.

6) בראשית מב, ט. וראה קה״ר פ״א, ז.

— און דאך האט עס ניט געשטערט אַז יוסף זאָל גלייכצייטיק אויך שטיין בתכלית הדביקות צו אלקות.

דאָס איז אויך אַ טעם אויף דעם וואָס די תורה דערציילט[7]: „ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו", אַז די ברידער האָבן יוסף'ן ניט דערקענט, ווייל זיי האָבן זיך ניט פאַרגעשטעלט אַז עס זאָל זיין מעגלעך אַז אַט דער משנה למלך אין מצרים זאָל עס זיין יוסף הצדיק, וואָרום לויט זייער סדר אין עבודה איז וועלט אַ סתירה צו דביקות באלקות (אויך איז דער פשט: „והם לא הכירוהו" — זיי האָבן ניט געהאַט קיין דערקענטעניש, קיין הכרה אין אַזאַ הויכער מדריגה, ווי ס'איז געווען מדריגת יוסף הצדיק).

דערמיט ווערט מבואר וואָס עס שטייט[8]: „אלה תולדות יעקב יוסף", אַז „תולדות יעקב", די גילויים פון יעקב'ן, וואָס יעקב ועניניו זיינען אין אצילות, האָט יוסף ממשיך געווען און אַראָפּגעטראָגן אין די עולמות בי"ע ביז אין עולם הזה הגשמי. און דוקא יוסף האָט עס געקענט טאָן, ווייל זיין מדריגה איז געווען — אין דעם ענין — נאָך העכער פון יעקב'ס מדריגה, דערפאַר האָט ער זיך געקענט אַראָפּלאָזן נידעריקער, ווי דער כלל[9]: „כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר" (וואָס די זאַך איז העכער, אַלץ מער קען זי אַראָפּנידערן).

דאָס הייסט: הגם אַז „אין קוראין אבות אלא לשלשה"[10], נאָר די דריי, אברהם יצחק און יעקב זיינען געווען „אבות", אַז יעדער פון זיי האָט אויפגעטאָן אין יעדער אידן, ממשיך געווען אלקות דורך אַ באַזונדערער מדה: אברהם דורך חסד, יצחק — גבורה און יעקב — תפארת (רחמים); יוסף אָבער האָט קיין נייעם ענין ניט אויפגעטאָן, עס איז געווען „תולדות יעקב", ער האָט דורכגעפירט אין וועלט די המשכות פון יעקב — „בחיר שבאבות"[11] (דער אויסדערוויילטער פון די אבות, ווייל זיין מדה, תפארת, איז דער קו האמצעי צווישן חסד און גבורה, וואָס איז כולל זיי ביידן). איז אָבער דאָס גופא, וואָס יוסף האָט געקענט אַראָפּברענגען די המשכות פון „בחיר שבאבות" למטה מטה, איז ווייל ער אַליין איז געווען גבוה גבוה ביותר.

ג. על פי זה ווערט מען אויך פאַרשטיין וואָס עס שטייט אין זוהר[12]) אַז די שלש רגלים זיינען כנגד די דריי אבות: פסח איז כנגד אברהם, ביי וועמען עס שטייט[13]) „לושי ועשי עוגות"; שבועות כנגד יצחק, וואָס דערפאַר איז די תקיעה ביי מתן־תורה בחג השבועות געווען מיט דעם

---

7) בראשית מב, ח. תו"ח ויחי קד, ד (כפירוש הראשון). תו"א קג, ב (כפירוש שבהחצע"ג).

8) בראשית לז, ב. וראה ביאוה"ז ר"פ ויחי (ל, א ואילך). אוה"ת ד"ה בן פורת יוסף (שפו, א) ובכ"מ.

9) נתבאר בארוכה בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך ופל"ב ואילך.

10) ברכות טז, ב. וראה תו"א ר"פ וארא.

11) ש' הפסוקים תולדות כז, כה. ראה ג"כ ב"ר פע"ו, א. זח"א קיט, ב. קמז, ב. לעיל פ' ויצא.

12) ח"ג רנז, ב. מנורת המאור (לר"י אלנקאוה) ח"ב הלכות ר"ח בשם ר' יהודה בן הרא"ש.

13) בראשית יח, ו.

שופר[14]), מאילו של יצחק[15]), און סוכות כנגד יעקב, ביי וועמען עס שטייט[16]) „ולמקנהו עשה סוכות", וואָס דאָס איז דער ערשטער מאָל וואָס עס ווערט דערמאָנט אין דער תורה ענין סוכות, און שמיני עצרת האָט אַ שייכות צו יוסף[17]), ווייל אַזוי ווי ביי יוסף'ן שטייט „אלה תולדות יעקב יוסף", אַז יוסף איז אַ המשך פון יעקב'ן, אַזוי איז שמיני עצרת אַ המשך פון חג הסוכות.

אין שמיני עצרת זיינען פאַראַן צוויי קעגנגעזעצטע זאַכן: ער איז אַ „רגל בפני עצמו"[18]), אַ באַזונ־דערער יום־טוב פאַר זיך אַליין, וואָס דערפאַר מאַכט מען שהחיינו אין שמיני עצרת (ניט ווי שביעי של פסח, וועו מ'מאַכט ניט קיין שהחיינו, ווייל ער איז ניט קיין באַזונדערער יום־טוב פון חג הפסח); און פון דער צווייטער זייט, ווערט ער גערופן שמיני עצרת, דער אַכטער טאָג, וואָס דאָס מיינט, אַז ער איז אַ המשך פון דעם יום־טוב סוכות.

וואָרום שמיני עצרת אין זיין פאַר־בינדונג צו סוכות — איז גלייך ווי יוסף הצדיק מיט יעקב'ן. אויך יוסף איז אַ המשך פון יעקב'ן, ווייל, ווי גערעדט, איז ער ממשיך למטה די עניני יעקב, אָבער דאָס גופא וואָס ער קען אַראָפּטראָגן די הויכע המש־כות פון יעקב'ן למטה, איז דאָס אַ באַזונדערע מעלה פון יוסף'ן אפילו אויף דער מדריגה פון יעקב'ן אַליין.

אַזוי איז אויך שמיני עצרת ממשיך אין אַ פנימיות אַלע ענינים פון חג הסוכות (רגל השלישי, וואָס איז כולל אין זיך ביידע רגלים פסח און שבו־עות, אַזוי ווי מדת יעקב איז כולל די מדות אברהם ויצחק). וואָרום סוכות ווייזט אויף מקיף (ווי אַ סוכה וואָס נעמט אַרום דעם מענטשן), דאָס מיינט, אַז סוכות קומען אַראָפּ אַלע המשכות מלמעלה אין אַ מקיף'דיקן אופן; און שמיני עצרת קומען זיי אַראָפּ אין אַ פנימיות: „עצרת תהי' לכם", אַז די המשכות ווערן נמשך צו אידן אין אַן אופן פון „עצרת" — כנישו, מלשון קליטה, אַריינגענומען אין אַ פנימיות[19]). איז אָבער דאָס גופא, וואָס שמיני עצרת קומען אַראָפּ אַלע המשכות אין אַן אופן פנימי, ווייזט אויף אַ העכערן כח אין שמיני עצרת, וואָס צוליב דעם כח עליון קענען אויך די גילויים וואָס זיינען העכער פון וועלט — און קענען מצד זיי אַליין נמשך ווערן נאָר אין אַן אופן פון מקיף — אַראָפּקומען בשמיני עצרת אין וועלט אין אַ פנימיות.

נאָך מערער: סוכות האָט מען מקריב געווען שבעים פרים כנגד די שבעים אומות[20]), דאָס הייסט, אַז פון די המשכות בחג הסוכות, וואָס זיינען

14) שמות יט, יט.

15) פדר"א ספל"א, הובא ברש"י שמות יט, יג. מדרש אגדה בראשית כב, יג. וראה ד"ה שובה תרמ"א (בהמשך יונתי תר"ם).

16) בראשית לג, יז.

17) זח"א רח, ב.

18) סוכה מח, רע"א ושי"נ.

19) ובזה יובן פירש"י בסוכה שם: „רגל בפני עצמו שאין יושבין בסוכה". ולכאורה מה „שאין יושבין בסוכה" הוא רק ענין שלילי, שאינו ה„רגל" דסוכה, אבל יכול להיות חול, אינו מורה על ה„רגל" דשמע"צ? וע"פ מ"ש בפנים יובן: ענינו של שמע"צ הוא, דחדלה הישיבה בסוכה — בתוך הסוכה, כי אדרבא המקיפים דסוכה נמשכים בפנימיות.

20) סוכה נה, ב.

נמשך געוואָרן בבחינת מקיף, קענען די אומות העולם האָבן אַ יניקה און אַן אָנהאַלט אין זיי. דערפאַר האָט מען מקריב געווען די שבעים פרים בכדי צו מברר זיין די שבעים אומות; אָבער בשמיני עצרת, כאָטש דאַן קו־מען אַראָפּ אַלע המשכות למטה, פונ־דעסטוועגן האָט מען מקריב געווען נאָר „פר אחד איל אחד", וואָס אויף דעם שטייט [21]) „יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך", אַז די זרים האָבן ניט אין דעם קיין שום אחיזה און יניקה. בדוגמא צו מדריגת יוסף, וואָס אפילו זייענדיק אין מצרים, „ערות הארץ", האָט עס אים כלל ניט מבלבל געווען צו זיין בתכלית הדביקות אין אלקות — „ואין לזרים אתך".

ד. נאָך אַן ערקלערונג אין דער שייכות פון שמיני עצרת צו יוסף: צווישן די טעמים וואָס אָט דער יום־טוב ווערט גערופן שמיני, הגם ער איז אַ יום־יוב פאַר זיך, איז ווייל אין אים לייכט די מדריגה פון שמיני, וואָס איז העכער פון סדר ההשתל־שלות [22]). דער מספר שבעה מיינט דעם גאַנצן סדר ההשתלשות וואָס איז אויסגעשטעלט און איינגעטיילט אין דער צאָל פון זיבן — „שבעת ימי ההיקף". דער מספר שמונה ווייזט אויף דער מדריגה וואָס קומט נאָך און איבער דעם מספר שבעה, העכער פון השתלשלות. און ווייל אין שמיני עצרת לייכט די מדריגה פון שמיני — וואָס איז העכער פון סדר השתל־שלות און איז ניט באַגרענעצט אין זיינע מדידות והגבלות — דערפאַר קענען אין שמיני עצרת אַראָפּקומען אין אַ פנימיות אויך די המשכות וואָס זיינען העכער פון וועלט און זיינען נמשך געוואָרן אין סוכות נאָר בבחי' מקיף.

אַזוי געפינט מען אויך ביי דעם ענין פון מילה, וואָס איר מצוה איז ביום השמיני, ווייל דורך ברית מילה ווערט נמשך די בחי' שמיני, וואָס איז העכער פון השתלשלות, גיט עס אַ כח צו ממשיך זיין די העכסטע מדריגות פון קדושה, וואָס זיינען העכער פון וועלט (כתר [23]) שלמעלה מהשתלשלות) און זיי אַראָפּטראָגן און צוזאַמענבינדן מיט „יסוד סיומא דגופא" [24]), דאָס ענדע פון גוף האדם. ד. ה. אַז דורך ברית מילה ווערט אויך דער גאַנצער בשר גשמי פון אַ אידן אויסגעאיידלט און פאַרבונדן מיטן אויבערשטן אין אַ ברית עולם [25]).

און די מדריגה פון שמיני, וואָס איז מאיר אין שמיני עצרת, דאָס איז די מדריגה פון יוסף הצדיק, „צדיק יסוד עולם".

ה. לויט דעם וועט מען אויך פאַר־שטיין די שייכות פון גלות מצרים מיט יציאת מצרים צו יוסף'ן דוקא: די כוונה פון דער ירידה אין גלות מצרים איז געווען בכדי צו מיטנעמען פון דאָרט דעם „רכוש גדול", ד. ה.

---

21) משלי ה, יז. וראה ד"ה ביום השמע"צ תש"י, סד"ה ביום השמע"צ תש"ט.

22) ראה לקו"ת דברים פז, ד. ועייג"כ לעיל בליקוט לחנוכה (ע' 812) ובהמצוין שם.

23) שזהו ג"כ מה שמצות מילה היא מ"ע שיש בה כרת, אותיות כתר. שלא מצינו חיוב כרת במ"ע לבד מצות מילה (ופסח, השוה למילה, ראה הערה 28) — כי א"א להיות המשכת הכתר כי אם רק ע"י שלילה, לא תעשה, והחידוש במילה ופסח, שעל ידם נמשך הכתר גם בכלים, עשה.

24) הקדמת ת"ז (יז, א).

25) ראה בארוכה לעיל פ' לך.

צו מברר זיין די ניצוצות הקדושה וואָס האָבן זיך געפונען אין מצרים[26]. און ווען אידן האָבן פאַרענדיקט די עבודה, מען האָט מברר געווען די ניצוצות, איז געווען די גאולה. וואָס דאָס איז אויך וואָס עס שטייט[27], אַז די גאולה פון גלות מצרים איז געווען בזכות דם מילה ודם פסח[28], ווייל דער ענין פון דם מילה איז צו מעלה זיין די נידעריקסטע דרגות, "יסוד סיומא דגופא". איז דער כח — צו קענען אַראָפּלאָזן זיך למטה מטה און אַרויסנעמען פון דאָרטן די ניצוצות — געקומען פון יוסף הצדיק. דעריבער איז יוסף הצדיק געווען דער דורך וועמען עס איז געקומען די ירידה אין גלות, און דער וואָס האָט אָנגעזאָגט די בשורת הגאולה, ווייל ער האָט געגעבן דעם כח אויף דורכפירן די כוונה פון גלות, עבודת הבירורים, און דורך דעם ברייגנען די גאולה.

ו. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט געזאָגט כמה פעמים[29], אַז עס זיינען פאַראַן די חסידישע "אושפיזין", דאָס מיינט, אַז אַזוי ווי די זיבן "אושפיזין", אברהם, יצחק א. א. וו. איז יעדערער פון זיי אַן אושפיזא, "אורח", אין אַ באַזונדערן טאָג פון חג הסוכות, אַזוי זיינען פאַראַן די זיבן "אושפיזין" פון די נשיאי החסידות, דער בעל שם טוב, דער מעזעריטשער מגיד, דער אַלטער רבי, דער מיטעלער רבי, דער צמח צדק, דער רבי מהר"ש, און דער רבי מוהרש"ב, וואָס יעדער פון זיי איז אַן "אושפיזא" אין איינעם פון די סוכות־טעג. דערפון איז מובן בפשטות, אַז כ"ק מו"ח אדמו"ר, וואָס ער איז דער ממלא מקום און דער פאָרזעצער פון די חסידישע נשיאים־אושפיזין, איז זיין טאָג — שמיני עצרת.

אַזוי איז אויך מרומז אין דעם רבי'נס ערשטן נאָמען — יוסף[30], (וואָס בכלל איז דאָך שמא גרים[31]) וביחוד אין דעם פאַל וואָס דער נאָמען איז דאָך אויסגעקליבן געוואָרן דורך צדיקים נשיאי ישראל) וואָס, ווי גערעדט פריער, האָט די מדריגה פון יוסף הצדיק אַ שייכות צו שמיני עצרת. אויך די עבודה פון רבי'ן איז געווען אין דעם זעלבן אופן פון יוסף הצדיק[32]: ער האָט אַראָפּגעטראָגן אַלע הויכע ענינים פון די פריערדיקע רביים למטה אין וועלט. מיר זעען דאָס פון דעם וואָס דער רבי האָט זיך פאַרנומען מיט מפרסם זיין און פאַרשפּרייטן חסידות ניט נאָר אין לשון קודש און אין אידיש, נאָר אויך אין פאַרשידענע אַנדערע שפּראַכן. ווייל זיין עבודה איז געווען צו ממשיך זיין אלקות אומעטום, ביז למטה מטה.

אויך געפינען מיר אין דער הנהגה פון רבי'ן צוויי קעגנגעזעצטע קצוות (עקסטרעמען): זייענדיק מיט זיין גאַנצן ווע̈זן פאַרנומען מיט מגלה זיין טיפסטע ענינים פון תורת החסידות, איז ער גלייכצייטיק געווען אין גאַנצן

26) ראה בארוכה לעיל פ' ויגש.

27) מכילתא בא יב, ו. הובא ברש"י שם.

28) בהשיחה (אחש"פ תשכ"א — נדפסה להלן פ' בא) נתבאר בארוכה, שגם פסח הו"ע בירור ניצוצות היותר תחתונים, עוד יותר מכמו במילה. ואכ"מ.

29) ראה ספר המאמרים ה'תשי"א ע' 47.

30) וגם בשמו השני נרמזה בחינה זו, כי יצחק בגימט' ש,מונה פעמים הוי'.

31) ברכות ז, ב. ועיין שער הגלגולים הקדמה כג. ס' חסידים ס' רמד. ועוד.

32) ראה שיחת שמח"ת תש"ה (נדפסה בסה"מ ה'תש"ט, קונטרס צח) סעיף ח וסעיף יו"ד.

איבערגעגעבן צו חינוך און הפצת היהדות אין אַ גאָר פּשוט'ן אופן: לערנען מיט אידישע קינדער אלף־בית, באַווירקן אידן צו היטן שבת, כשרות, טהרת המשפחה אד"ג. און דאָס זעלבע האָט ער אויך געמאָנט פון זיינע חסידים (ווייל "דבתר רישא גופא אזיל"[33]), דער גאַנצער גוף גייט נאָך דער קאָפּ, דערפאַר דאַרפן זיך חסידים ביחוד משתדל זיין זיך אין די ענינים מיט וועלכע עס האָט זיך אָפּגעגעבן זייער קאָפּ, דער רבי'), זיי זאָלן זיך אָפּגעבן מיט חינוך הכשר און הפצת היהדות אין אַ גאָר פּועל'-דיקן און ביז אַפילו אַ גאָר פּשוט'ן אופן, און אין דער זעלבער צייט זיך פאַרטיפן אין דעם לימוד פון חסידות (וואָס צוליב דעם האָט דער רבי געשריבן און אַרויסגעגעבן טיפע מאַ־מרים און המשכים פון חסידות חב"ד).

אַזאַ הנהגה איז בדוגמא צו דעם ווי עס איז געווען ביי יוסף הצדיק: ער האָט געהאַט צו טאָן מיט גאָר נידע־ריקע זאַכן, ביז צו משפיע זיין צו די מצריים — "הא לכם זרע" — און בעת מעשה איז ער געווען בתכלית הדביקות צו אלקות.

ז. דערפאַר האָט מען אויך געזען אַז די השגחה פּרטית האָט געפירט מיטן רבי'ן אין אַזאַ סדר, אַז אים איז אויסגעקומען צו וואוינען דוקא אין גרויסע שטעט, אויף וואָס די חז"ל זאָגן: "ישיבת כרכים קשה"[34] (פּונקט ווי יוסף הצדיק האָט זיך געפונען אין מטרופולין של מצרים). די פריי־ערדיקע נשיאים איז זייער וואויג־אָרט געווען אין קליינע שטעטלעך,

ווי ליאָזנע, ליאַדי, ליובאַוויטש (זיי האָבן טאַקע אַ סך מאָל באַזוכט גרויסע שטעט, פילע מאָל אויך אין אויסלאַנד, צוליב טובת הכלל והפרט, דאָס איז אָבער געווען צייטווייליק, אָבער בקבי־עות איז זייער דירה געווען אין דער קליינער שטאָט). אַפילו שפּעטער, ווען דער רבי (מוהרש"ב) נ"ע האָט זיך אַריבערגעצויגן פון ליובאַוויטש קיין ראָסטאָוו, איז אָבער דעמאָלט אויך אָט די גרויסע שטאָט געווען אָפּגע־שלאָסן פון וועלט, און אויך אין ראָס־טאָוו גופא, איז מען געווען אָפּגע־זונדערט פון דער שטאָט. אָבער כ"ק מו"ח אדמו"ר איז פון אָנהויב פון זיין נשיאות געווען, פריער נסיעות און דאַן באַזעצן זיך אין גרויסע שטעט: מאָסקווע, פּעטערבורג (לעֶנינגראַד) און שפּעטער אין ריגע, וואַרשע, א. א. וו. — ווי דער רבי האָט אַמאָל געזאָגט: עשר גלויות גלתה ליובאַוויטש, און ער האָט אויסגערעכנט אַלע צען גלות'ן — ביז דער רבי האָט זיך באַזעצט אין ניו יאָרק. און ערשט אין די אַלע גרויסע שטעט האָט ער זיך אָפּגעגעבן מיט הפצת החסידות צוזאַ־מען מיט זיין פאַרשפּרייטן אידישקייט בכלל. פּונקט ווי יוסף הצדיק, וואָס איז געווען פאַראייניציקט מיט ג־ט־לעכקייט און איז פונדעסטוועגן געווען אַ מושל און האָט זיך פאַרנומען מיט תיקונים אין ארץ מצרים.

ח. צוליב דער מעלה פון יוסף אויף די אבות און די שבטים: וואָס ביי אים האָט מאיר געווען אַזאַ מדריגה פון אלקות וואָס איז העכער פון וועלט, דערפאַר איז אויך די הנהגה מלמעלה מיט אים געווען אין אַן אופן פון למעלה מן הטבע (בחי' סובב).

33) עירובין מא, א.
34) כתובות קי, ב.

דאָס איז אויך אַ טעם[35]) אויף דעם וואָס יוסף הצדיק איז באַשטראָפט געוואָרן[36]) פאַר זיין בעטן דעם שר המשקים ער זאָל אים דערמאָנען פאַר פרעה'ן; פאַר ניט פאַרלאָזן זיך בבטחון גמור אַז דער אויבערשטער אַליין וועט אים אויסלייזן פון בית האסורים, וואָס דערפאַר איז זיי עונש געוועזן צו בלייבן איבעריקע צוויי יאָר אין בית האסורים. פרעגט מען אויף דעם: אין וואָס איז באַשטאַנען דאָ דער חטא פון יוסף'ן? ס'איז דאָך ידוע אַז אַ מענטש דאַרף מאַכן אַ כלי בדרך הטבע פאַר דער ברכה פון דעם אויבערשטן און דאָס איז ניט קיין סתירה צו דעם בטחון אין דעם אויבערשטן. אַזוי ווי עס שטייט[37]) ביי דעם ענין פון פרנסה: „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה", דער אויבערשטער וועט דיר בענטשן אין אַלץ וואָס דו וועסט טאָן, אַז מען דאַרף מאַכן אַ כלי בדרך הטבע צו פרנסה און פאַרלאָזן זיך אַז דער אויבערשטער וועט שיקן זיין ברכה דורך דער כלי. אַזוי געפינט מען אויך ביי יעקב אבינו, ווען ער האָט מורא געהאַט פאַר עשו'ן: „פן יבא והכני אם על בנים", אַז צוזאַמען מיט תפלה און בטחון אין דעם אויבערשטן האָט ער אויך צוגעגרייט כלים בדרך הטבע — דורון (אַ מתנה צו עשו'ן) און מלחמה — דורך וואָס עס זאָל קומען זיין הצלה. פאַרוואָס איז יוסף הצדיק נענש געוואָרן פאַר מאַכן אַ כלי בדרך הטבע צו זיין הצלה פון בית האסורים?

נאָר ווייל ביי דער מדריגה וואָס יוסף האָט געהאַלטן, — ווי געזאָגט פריער, אַז ער איז געווען דבוק אין דער בחינת הסובב פון אלקות וואָס איז העכער פאַר מקור אויף נבראים, — האָט ער ניט געדאַרפט אָנקומען צו הכנות וכלים בדרך הטבע, און פון אים האָט זיך געפאָדערט אַ העכערע מדריגה פון בטחון, אָן קיין שום פאַרמיטלונג פון הנהגת הטבע, וואָס אויף אַזאַ בטחון שטייט[38]): „טוב לחסות בהוי' (בחי' סובב) מבטוח באדם" (העליון, בחי' ממלא).

ט. און אַזאַ הנהגה פון למעלה מן הטבע האָט מען אויך געזען ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר. ער האָט דורכגעבראָכן אַלע העלמות והסתרים פון טבע אין אַזאַ אופן גלוי, וואָס ביי אַלע רביים האָט מען אַזויפיל ניט געזען. אויסער דעם וואָס ער איז געווען אַרעסטירט אַ סך מאָל[39]), איז דער אופן פון זיין מאַסר געווען אַ סך שווערער, ביז מען האָט אים בפועל ממש פאַר'משפט צו עונש מות, ר"ל (דער אַלטער רבי בעת זיין אַרעסט איז בלויז געשטאַנען אין אַ סכנה פון אַט דעם עונש, אָבער לפועל האָט מען אויף אים אַזאַ גזר ניט אַרויסגעגעבן, אָבער דעם רבי'ן האָט מען טאַקע פאַראורטיילט בפועל צו אַט דער שטראָף, ה"י). נאָך מער: צווישן די וואָס האָבן דעם רבי'ן אַרעסטירט, געפירט זיין אויספאָרשונג און אים געפייניקט אין תפיסה זיינען געווען בעלי בחירה (אידן), און אויף בעלי בחירה איז דאָך כביכול אויך דער אויבערשטער ניט קיין בעל הבית, כמאמר: „הכל

35) תו"ח ויחי קז, א. ד"ה ולא זכר שר המשקים תפר"ח.

36) ב"ר פפ"ט, ג. הובא ברש"י ס"פ וישב.

37) דברים טו, יח. וראה קונטרס ומעין מאמר כה.

38) תהלים קיח, ב. לקו"ת דברים צא, ב.

39) ראה ליקוט לד ואילך (נדפס בלקו"ד ע' תרס).

בידי שמים חוץ מיראת שמים"[40]), אַז בנוגע צו ענינים פון יראת שמים, פון תורה ומצוות, האָט מען די בעל־הבחירה־שקייט אינגאַנצן איבערגעגעבן אין די הענט פון אַ אידן ער זאָל קענען טאָן ווי ער וועט אויסקלייבן.

דאָס איז אויך אַ ביאור אויף דעם וואָס ראובן האָט געזאָגט צו די ברי־דער בנוגע יוסף'ן: „השליכו אותו אל הבור גו' ויד אל תשלחו בו"[41]), אַז זיי אַליין זאָלן ניט טשעפּן עם נאָר אַריינוואַרפן אים אין גרוב. לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז אין בור זיינען געווען נחשים ועק־רבים[42]), איז מיט וואָס איז געווען בעסער דאָס אַריינוואַרפן אין בור פון אַן אַנדער אופן שליחות יד? ס'איז דאָך על פי תורה געווען זיכער, אַז ער וועט אין דעם גרוב געטויט ווערן, ווי די הלכה איז[43]), אַז מעידין כו' — ווען עס קומען עדות און זאָגן אַז פלוני איז אַריינגעפאַלן אין אַ גרוב פון נחשים ועקרבים מעג זיין פרוי חתונה האָבן מיט אַן אַנדערן. דער ענטפער אויף דעם: הגם די שבטים האָבן געהאַלטן אַז ער איז מחויב מיתה[44]), האָט ראובן אָבער גע'טענה'ט מ'זאָל ניט שטעלן אויף זיך און אים הרג'ענען בידים, ווייל וויבאַלד זיי זיינען בעלי בחירה וואָלט ער דאָן געטויט געוואָרן אויך ווען ער וואָלט ניט געווען מחויב מיתה לכל הדעות, אָדער ער וואָלט געהאַט אַ זכות ונעשה לו נס[45]). האָבן זיי אים דערפאַר אַריינגעוואָרפן אין בור, וואָס דערמיט האָבן זיי איבערגעגעבן דינו לשמים, ווייל נחשים ועקרבים זיינען ניט קיין בעלי בחירה[46]) ונס נעשה לו. כאָטש על פי תורה איז ע"פ טבע בשעת אַ מענטש פאַלט אַריין אין אַ גרוב פון נחשים ועקרבים, ווערט ער געטויט, ווי דערמאָנט פריער, — נאָכמער קען מען זאָגן: דער דין תורה אַז מעידין כו' איז מצד דעם כלל פון „אזלינן בתר רובא" (מיר גייען לויטן רוב, וואָס מערסטנס ווערט דער מענטש געטויט אין אַזאַ פאַל), נאָר מצד דער חומרא פון איסור אשת איש דאַרף עס זיין אַזאַ רוב אַז דער מיעוט איז אפילו ניט קיין מיעוט דלא שכיח[47]), אָבער ניט אַז עס איז אַ נס ממש, שינוי הטבע, נאָר בלשון רבנו הזקן[48]) עס ווערט אַזוי אָנגערופן דורך מענשן און אפילו אויך בלשון חכמים — וויבאַלד אָבער אַז סוף סוף קען עס אַמאָל פּאַסירן און פונ־דעסטוועגן רעכנט מען זיך ניט מיט דער מעגליכקייט, איז דאָך דאָס אַלץ מצד דעם כלל פון אזלינן בתר רובא, און באַ יוסף'ן איז דאָך לכמה דעות: א) די שבטים האָבן געהאַט אַ דין פון

40) ברכות לג, ב. וש"נ.

41) בראשית לז, כב.

42) שבת (כב, א) הובא בפרש"י עה"ת שם.

43) יבמות קכא, א. שו"ע אה"ע סי' יז סעיף כט. וראה בעצי ארזים שם דת"ק בירושי' שם פליג על הבבלי וס"ל דאין מעידין דחיישינן לנס כיוסף.

44) אור החיים וישב (לז, כ). ספורנו שם. ועוד.

45) ראה זח"א קפה, רע"ב. ירושלמי יבמות פט"ז ה"ג בסופה. תוד"ה אין (יבמות קכא, ב). שו"ת רבנו הזקן ס' כח (קרוב לסופה).

46) ראה בארוכה הרח"ו והרמ"ק לזח"א (קפה סע"א) (בס' אור החמה). אוה"ח וישב (לז, כא).

47) תוד"ה חלב (בכורות כ, ב).

48) שו"ת שם. ויל"ע בתנחומא ס"פ ויחי: שעשה לי נס כו'.

בני נח [49]). ב) ביי בני נח איז ניטאָ דער דין פון רוב [50]).

י. אויף דער גאולה העתידה שטייט [51]) „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", אַז די גאולה העתידה וועט זיין ענלעך צו דער גאולה פון מצרים.

דעריבער דאַרף אויך איצט בעקבתא דמשיחא, ווי ביי יציאת מצרים, זיין אונזער עבודה צו מברר זיין די סאַמע לעצטע ניצוצות הקדושה וואָס געפינען זיך למטה מטה. איז דער כח אויף צו אַראָפּלאָזן זיך אַזוי נידעריק און קענען טאָן די עבודת הבירורים, האָט אונז געגעבן דער רבי, נשיא דורנו. וואָרום דאָס איז געווען די עבודה פון רבי'ן, „כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר", און דאָס איז אויך אונזער עבודה, ווייל „דבתר רישא גופא אזיל". אונזער אַרבעט דאַרף זיין צו נעמען די העכ־סטע ענינים, רזין דרזין דאורייתא, און אָט די מעיינות מפיץ זיין למטה מטה, ביז אין „חוצה", און דורך דעם מברר זיין די ניצוצות היותר אחרונים, וואָס דאָס וועט ברענגען דעם קא אתי מר, למטה מעשרה טפחים, בקרוב ממש.

(מלוקט משיחת ר"ח כסלו תשי"ב ושיחת אחש"פ תשכ"א)

49) פרשת דרכים בתחלתו. ובכ"מ.

50) ראה שדי חמד כללים אות ג (סכ"ה ס"ק כ), ובפאת השדה כללים אות ג (ו, ג). וש"נ.

51) מיכה ז, טו.



לקוטי שיחות

•

שמות

שמות

א. דער צווייטער ספר פון די חמשה חומשי תורה ווערט אָנגערופן מיטן נאָמען שמות, לכאורה — לויט דעם אָנהויב: „ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה". וויבאַלד אָבער דער גאַנצער ספר ווערט אַזוי אָנגערופן, מוז מען זאָגן, אַז דער נאָמען דריקט מיט זיך אויס דעם אַלגעמיינעם אינהאַלט פון דעם ספר[1]) און ניט בלויז זיין אָנהויב.

אין אָנהויב פון דער ערשטער פרשה אין ספר שמות ווערן אויסגערעכנט די נעמען פון די בני ישראל וואָס זיינען געקומען קיין מצרים. איז ידוע אין דעם די קושיא: די נעמען ווערן דאָך שוין אויסגערעכנט, און אדרבא מער בפרטיות, אין פ' ויגש, איז צוליב וואָס דאַרף די תורה נאָכאַמאָל זיי אויסרעכענען אין פ' שמות? אויך אין פ' ויגש דאַרף מען פאַרשטיין: די נעמען פון די בני יעקב זיינען שוין פאַראַן אין פ' ויצא און אין פ' וישלח, וואָלט דאָך געווען גענוג ווען ער זאָגט אין פ' ויגש בקיצור אַז יעקב און זיינע קינדער זיינען געקומען קיין מצרים, און מען וואָלט שוין געוואוסט ווער זיי זיינען — כאָטש מ'וואָלט ניט געוואוסט די נעמען פון די אייניקלעך יעקב'ס — צוליב וואָס דאַרף זיי די תורה אויסציילן בפרטיות?

1) ראה מדרש תדשא פ"כ: בכל הספרים הקדושים יש בהן חכמה בינה ודיעה למה נכתבו ונקרא שמם כו' למה נקרא שמו בראשית כו'.

אין מדרש שטייט[2]), אַז דאָס וואָס די תורה רעכנט אויס די נעמען, איז צו מרמז זיין, אַז די גאַנצע צוויי הונדערט און צען יאָר פון גלות מצרים האָבן ניט געקענט באַווירקן די אידן אַז זיי זאָלן ענדערן זייערע נעמען: „לא שינו את שמם"; די זעלבע נעמען וואָס זיי האָבן געהאַט קומענדיק קיין מצרים איז ביי זיי פאַרבליבן אויך אַרויסגייענדיק פון דאָרט. דעריבער שטרייכט אונטער די תורה זייערע נעמען קומענדיק קיין מצרים, כדי באַווייזן אַז זיי זיינען טאַקע די זעלבע נעמען פון די בני ישראל ווי זיי ווערן גערופען אין די שפּעטערדיקע סדרות ביי יציאת מצרים.

דאָס איז אָבער, לכאורה, ניט קיין גענוגנדער ביאור פאַרוואָס די תורה זאָל דערציילן וועלכע נעמען די אידן האָבן געהאַט בעת זייער ירידה קיין מצרים — „ראובן שמעון" אא"וו; לויטן מדרש איז דאָך בלויז נוגע צו וויסן אַז זיי האָבן זייערע נעמען ניט געביטן. פון דעם וואָס די תורה זאָגט „ואלה שמות בני ישראל" און דערציילט אַז זייערע נעמען זיינען געווען „ראובן שמעון וגו'" איז פאַרשטאַנדיק אַז אויך אין דעם אויסרעכענען פרטי השמות איז דאָ אַ באַזונדער כוונה, אויסער דער ידיעה „שלא שינו את שמם", ווייל אין תורה איז דאָך אַלץ בדיוק.

2) פענח רזא ר"פ שמות בשם מדרש. וראה ג"כ בעל הטורים כאן.

ב. אויך שטייט אין מדרש [3] אויפן פסוק „ואלה שמות": „שקולים הן ישראל כצבא השמים, נאמר כאן שמות ונאמר בכוכבים שמות שנאמר (תהלים קמז) מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא. אף הקב"ה כשיר־דו ישראל למצרים מנה מספרם כמה היו ולפי שהם משולים לכוכבים קרא שמות לכולם הדא הוא דכתיב ואלה שמות בני ישראל וגו'", אז אידן זיינען געגליכן צו צבא השמים, פונקט ווי דער אויבערשטער ציילט די שטערן און רופט זיי אַלעמען מיט שמות, אַזוי האָט ער אויך געציילט די אידן ווען זיי האָבן אַראָפּגעגנידערט קיין מצרים און האָט זיי אַלעמען גערופן מיט שמות.

דאָס הייסט, אַז דער אויבערשטער האָט זיי דאָ אָנגערופן מיט שמות בכדי צו אויסדריקן זייער חשיבות. בשעת אידן גייען אין גלות קענען זיי דאָך דאָרט ח"ו פאַרלוירן ווערן, דעריבער ציילט זיי דער אויבערשטער און רופט זיי אָן מיט שמות, כדי זיי זאָלן אויך אין גלות ניט בטל ווערן, ווייל „דבר שבמנין (אַ זאַך וואָס ווערט געציילט) לא בטל" [4]), און מכל־שכן אַז עס ווערט ניט פאַרגעסן אַ זאַך וואָס ווערט גערופן מיט אַ נאָמען, וואָס דאָס איז נאָך מער חשיבות ווי „דבר שבמנין" [5]). ווי דער דין איז ביי שכחה, אַז בשעת דער בעל־הבית פאַרגעסט תבואה אָדער פרוכטן אין פעלד איז דאָס שכחה און עס באַלאַנגט צו עניים. ווען אָבער ער פאַרגעסט אַ זאַך וואָס ווערט גערופן מיט אַ באַזונדערן נאָמן, ווי דער לשון המשנה [6]): „כל זית שיש לו שם בשדה", איז עס ניט קיין שכחה. דאָס מיינט, אַז הגם לפי שעה און אויסער־לעך האָט עס דער בעל־הבית יאָ פאַרגעסן, איז עס ניט ווי אַלע שכחות, וואָס ווערן הפקר לעניים, ווייל צוליב זיין חשיבות איז די שכחה ניט קיין אמת'ער פאַרגעסן, און בפנימיות האָט אויף אים דער בעל־הבית קיינמאָל ניט פאַרגעסן. אַזוי איז עס אויך מיטן גלות, וואָס קוקט אויס אויסערלעך ווי שכחה ח"ו, ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני [7]), איז וויבאַלד אַז אידן זיינען אַ דבר חשוב, וואָס „הקב"ה קרא שמות לכולם", קענען די אידן ניט בטל ווערן אָדער ווערן הפקר ח"ו, ווייל דער אויבערשטער פאַר־געסט זיי קיינמאָל ניט.

דערפאַר — כאָטש אין אַנהויב פאַרגלייכט דער מדרש די אידן צו צבא השמים סתם, וואָס אין דעם גייען אויך אַריין די זון און די לבנה — פירט אויס דער מדרש אַז אידן זיינען „משולים לכוכבים". ווייל אין צבא השמים גופא האָבן כוכבים אַ מעלה איבער שמש וירח. אויף דער זון און דער לבנה שטייט [8]): „וחפרה הלבנה ובושה החמה". אָבער די שטערן זיינען קיימים לעד, און אַזוי זיינען אויך אידן [9]).

ווי גערעדט כמה פעמים [10]), האָבן די פאַרשיידענע פירושים אויף איין פסוק צווישן זיך אַ שייכות. אַזוי איז

---

3) שמו"ר פ"א, ג.
4) ביצה ג, ב. שו"ע יו"ד סי' קי ס"א.
5) דבר שבמנין — מדרבנן לא בטל, רמ"א שם. דבר שיש לו שם אינו שכחה נלמד מן הכתוב — מדאורייתא (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ג).
6) פאה פ"ז מ"א.
7) ישעי' מט, יד.
8) ישעי' כד, כג.
9) דב"ר פ"א, יד.
10) ראה לעיל פ' תולדות ע' 782.

עס אויך מיט די צוויי אויבן־געבראַכטע מדרשים: דורכדעם וואָס דער אויבערשטער האָט די בני ישראל גערופן מיט שמות, זיינען זיי געוואָרן אַ דבר חשוב וואָס ווערט ניט בטל; און דאָס גופא האָט זיי געגעבן דעם כח (ווי ער זאָגט אין צווייטן מדרש) „שלא שינו את שמם", אַז דער גלות מצרים האָט אויף זיי ניט גע'פועל'ט און זיי זיינען אַרויס פון דאָרט מיט די זעלבע נעמען מיט וועלכע זיי זיינען אַהין געקומען.

ג. נאָך אַ דיוק איז דאָ[11]) אין פסוק ואלה שמות וגו', וואָס אין דעם איז מרומז אַז צדיקים „דומים לבוראם" (צדיקים זיינען ענלעך צו זייער באַשעפער). דער מדרש זאָגט[12]): „הרשעים הן קודמין לשמן — גלית שמו, נבל שמו וכו' (ביי די רשעים זיינען זיי (גלית, נבל) דערמאָנט פאַר „שמן"), אבל הצדיקים שמן קודמין — ושמו קיש ושמו שאול, ושמו ישי וכו', דומין לבוראם, שנאמר ושמי הוי' לא נודעתי להם" (אָבער ביי צדיקים איז שמן קודם, ענלעך צו דעם אויבערשטן, וואָס ביי אים שטייט פריער „ושמי" און דערנאָך „הוי'"), און דאָס איז אויך מרומז אין דעם פסוק: פריער שטייט „ואלה שמות" וגו' און שפּעטער — די שבטים אַליין, „ראובן שמעון" וגו'.

און אויך דער רמז האָט אַ שייכות צו די צוויי אויבן־געבראַכטע פירושים פון מדרש: אַז דאָס וואָס אידן זיינען „משולים לכוכבים", און „לא שינו את שמם" קומט עס דערפון וואָס בני ישראל, צדיקים, זיינען „דומים לבוראם".

ד. עס איז מבואר אין אַ סך ערטער אין חסידות, אַז דער אור אלקי וואָס קומט אַראָפּ צו באַלעבן און מהווה זיין די וועלט, איז נאָר די בחינה פון „שם" פון דעם אויבערשטן, וואָס איז בלויז אַ הארה, אַן אָפּשיין פון אים. ווי דער מאמר „מלך שמו נקרא עליהם", אַז בלויז דער שם פון דעם מלך ווערט גערופן אויף זיין מדינה, וואָס שם איז אַן ענין וואָס איז ניט נוגע צום עצם פון דעם וואָס ווערט מיט אים גערופן, נאָר ער איז צוליב דעם אַז אַ צווייטער זאָל זיך קענען פאַרבינדן מיט עם. אָבער דער אויבערשטער אַליין איז קדוש ומובדל און די נבראים האָבן צו אים קיין שום ערך ניט.

מצד דעם פאַרבונד פון נשמות ישראל מיט עצמות, זיי זיינען דאָך אַ „חלק אלקה ממעל ממש"[13]) (אַ חלק פון דעם אויבערשטן אַליין), האָבן אַלע עולמות אויך צו זיי קיין ערך ניט, און אַלע נבראים האָבן ניט קיין תפיסא, קיין באַגריף אין נשמות ישראל. און דאָס וואָס ווערט יאָ נמשך אין גוף, איז נאָר אַ הארה פון דער נשמה, ווייל, ווי געזאָגט, צדיקים — וואָס דערמיט מיינט מען אַלע אידן, ווי עס שטייט[14]): „ועמך כולם צדיקים" — זיינען „דומים לבוראם", און אַזוי ווי נאָר אַ הארה פון בורא ווערט נמשך אין וועלט, אַזוי ווערט נמשך אין גוף נאָר אַ הארה פון דער נשמה[15]). ווייל דער גוף איז ניט קיין

11) ראה אוה"ת ר"פ שמות.

12) רות רבה פ"ד, ג. וראה במד"ר פ"י, ה. אסת"ר פ"ו, ב.

13) תניא רפ"ב.

14) ישעי' ס, כא.

15) ראה ברכות (י, א): מה הקב"ה כו' אף נשמה כו'.

כלי אריינצונעמען דעם עצם הנשמה.

און דאָס איז דער רמז פון פסוק: „ואלה שמות בני ישראל הבאים מצ־רימה", נאָר די „שמות", אַ הארה פון נשמות ישראל, זיינען געקומען קיין מצרים, אין די באַגרענעצונגען פון עולם הזה בכלל און פון גלות בפרט (מצרים פון לשון מיצר וגבול), אָבער דער עצם הנשמה קען ניט קומען אין גלות.

און וויבאַלד אַז אויף דער נשמה אַליין איז ניט שייך קיין גלות, גיט זי אויך אַ כח אין דער הארת הנשמה אַז זי זאָל האָבן די שטאַרקייט ניט נתפעל צו ווערן פון די העלמות והסתרים און בלייבן גאַנץ אויך ווען זי נידערט אַראָפּ למטה און אין גלות.

ה. אַזוי ווי עצם הנשמה, וואָס איז העכער פון אַראָפּנידערן אין גוף, גיט אַ שטאַרקייט אין דער הארת הנשמה, אַזוי איז עס אויך אומגע־קערט: די עבודה פון דער הארת הנשמה, וואָס קומט למטה אין גוף, ברענגט אַ דערהויבונג אויך אין עצם הנשמה. דער תכלית פון ירידת הנש־מה למטה איז דאָך צוליב דער עלי׳ וואָס די נשמה האָט פון דער ירידה. איז ידוע[16], אַז אָט די עלי׳ איז ניט נאָר אין הארת הנשמה, נאָר אויך די עצם הנשמה ווי זי איז למעלה ווערט דערהויבן און קומט־צו צו אַזאַ מדריגה, וואָס מצד זיך אַליין (אָן דער עבודה פון הארת הנשמה אין גוף) וואָלט זי צו דעם ניט געקענט דערגרייכן.

דאָס וואָס די הארה, דער שם פון דער נשמה קען ברענגען אַן עלי׳ אויך אין עצם, איז עס ווייל דער שם רירט אָן אין עצם, כאָטש ער איז נאָר אַ הארה. ווי מיר זעען, אַז ווען מ׳רופט עמעצן מיט זיין נאָמען, גיט ער זיך דעמאָלט אַ קער מיט זיין גאַנצן עצם. אַזוי איז אויך באַוואוסט, אַז איינע פון די עצות צו אויפמינ־טערן אַ מענטשן פון אַ שטאַרקער התעלפות (חלשות, וואָס דאַן ווירקן ניט אין דעם מענטשן די כחות הגלויים פון נפש), איז צו זאָגן דעם גע׳חלש׳טן אין אויער זיין נאָמען וואָס מ׳רופט אים על פי תורה, וואָס דורך דעם דערוועקט מען דעם עצם הנפש, אַז ער זאָל ווידער באַלעבן און ווירקן אין גוף.

וואָס אויך אין דעם זיינען די צדי־קים „דומים לבוראם": דורך דער עבודה פון אידן אין וועלט, — כאָטש דאָס טוט מען דאָך אין עולם הזה, וואו עס לייכט נאָר אַ הארה פון אלקות — ווערט אַ נחת רוח פאַר דעם אויבערשטן אַליין, כמאמר רז״ל[17]: „נחת רוח לפני", דער אויבערשטער זאָגט: עס איז אַ נחת רוח פאַר מיר אַליין, עצמות, וואָס אידן האָבן געטאָן מיין רצון.

ו. די עבודה למטה אין גוף דאַרף זיין צו מברר זיין דעם גוף ונפש הבהמית און דעם חלק אין וועלט פון יעדערן. ניט בלויז וואָס מ׳דאַרף ניט נתפעל ווערן און זיך ניט רעכענען מיט אַלע שטערונגען און פאַרשטע־לונגען פון גוף ונפש הבהמית און טאָן מיט אַ שטאַרקייט אין די עניני הנשמה פון לערנען תורה און מקיים זיין מצוות — וואָס אין דעם זיינען אַלע אידן גלייך; נאָר די עבודה דאַרף אויך זיין צו מְברר זיין און איבערמאַכן דעם גוף ונפש הבהמית און זיין חלק אין וועלט, זיי זאָלן

16) ראה ד״ה זה היום תש״ט פ״ב ופ״ג.

17) ספרי במדבר טו, ז. כח, ח.

ווערן אַ כלי צו אלקות — וואָס אין דעם האָט יעדערער זיין סאָרט עבודה, ווייל ער דאַרף דאָך אַרבעטן מיט זיין גוף, זיין נפש הבהמית און זיין חלק אין וועלט.

און דעריבער שטרייכט אונטער די תורה די באַזונדערע נעמען פון די בני ישראל: „ראובן שמעון וגו'". דער שם פון אַ אידן ווייזט אויף דער ציור וואָס ווערט אין דער נשמה דורך איר פאַרבונד מיטן גוף. די נשמה אַליין האָט ניט קיין נאָמען, ווייל זי האָט ניט קיין ציור, און דוקא מצד איר פאַרבונד מיט איר גוף, באַקומט זי אַ ציור און אַ שם[18]. און וויבאַלד אַז אין גוף איז מחולק פון אַ צווייטן, האָט יעדער איד אַ באַזונדערן ציור, אַ באַזונדערן שם, וואָס איז אויך מרמז אויף דעם באַזונדערן אופן העבודה פון יעדער אידן.

און דוקא דורך די „שמות בני ישראל", דורך דער עבודה פון יעדער אידן באַזונדער צו מברר זיין זיין גוף ונפש הבהמית און זיין חלק אין עולם, האָט זיך אויסגעפירט דער תכלית פון „הבאים מצרימה", די עלי' וואָס ווערט דורך דער ירידה.

ז. דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס דער ספר ווערט אָנגערופן „שמות", ווייל אין דעם נאָמען דריקט זיך אויס דער אַלגעמיינער אינהאַלט פון ספר. דער ערשטער ספר (בראשית) ווערט אָנגערופן „ספר הישר"[19], ווייל אין אים רעדט זיך וועגן די אבות, וועלכע ווערן אָנגערופן „ישרים", וואָס ביי זיי איז ניט שייך געוועזן דער ענין פון אמת'ן גלות. דאָס וואָס יעקב איז געקומען אין מצרים, האָט זיך דאָן אָבער נאָך ניט אָנגעהויבן דער גלות מצרים. נאָך מער, דער מדרש זאָגט[20]: „כל זמן שיוסף הי' קיים לא הי' להם משוי של מצרים", כל זמן יוסף האָט געלעבט, האָבן די אידן נאָך ניט געהאָט אויף זיך די משא פון גלות, ווייל די אבות זיינען געוועזן העכער פון צו זיין אין אַ גלות און עס איז דאָך ואלה תולדות יעקב יוסף — יוסף האָט אַראָפּגעבראַכט און אַנטפּלעקט ענינֵי יעקב[21]). און ערשט ווען „מת יוסף — נתנו עליהם משוי", נאָך דעם ווי מת יוסף, האָט מען אויף זיי אַרויפגעלייגט די משא פון גלות. און דערפאַר האָט זיך דעמאָלט, ביי די בנים, אָנגעהויבן די עבודה פון „שמות בני ישראל" — די ירידה אין גלות און די עבודה וואָס האָט געבראַכט צו יציאת מצרים.

און דערפאַר איז דער נאָמען „שמות" נוגע צום כללות תוכן הספר, ווייל ער ווייזט אויף דעם כללות אופן העבודה פון די בנים וואָס קומען אין גלות: א) אין גלות געפינט זיך נאָר אַ שם, אַ הארה פון עצם הנשמה; און די עצם הנשמה, וויבאַלד זי איז העכער פון זיין אין גלות, גיט זי אַ כח אין דער עבודה פון הארת הנשמה. ב) די עבודה דאַרף זיין אין דער בחינה פון שם, צו מברר און מעלה זיין דעם גוף, נפש הבהמית און זיין חלק אין עולם, וואָס דורך דעם ווערט יציאת מצרים און די עלי' אויך אין עצם הנשמה — ביז צו מאַכן אַ

18) לקו"ת בלק (סז, ג).
19) יהושע י, יג. ע"ז כה, א.

20) שמו"ר פ"א, ד.
21) ראה לעיל פ' וישב (ע' 805), ויחי (ע' 832).

משכן, ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד ואחד.

ח. ווי אין אַלע סיפורים פון תורה, איז אויך אין דעם פאַראַן אַ הוראה נצחית, פאַר יעדן דור און אָרט:

אין אַלע צייטן און אין די שווער־סטע אומשטענדן פון גלות, דאַרף אַ איד וויסן, אַז ער דאַרף זיך ניט שרעקן און אַוודאי טאָר ער זיך ניט מייאש זיין ח״ו, וואָרום דער עצם פון אַ אידן געפינט זיך קיינמאָל ניט אין גלות, אויף אים קען קיינער ניט מעלים ומסתיר זיין. נאָך מערער: דער עצם גיט אויך אַ כח דעם אידן דאָ למטה ניט נתפעל ווערן פון גלות און דורכצופירן זיין פּרטית'דיקע עבודה מיטן גוף און נפש הבהמית און חלקו בעולם, און גאָר אַ גרויסע עבודה — אַן עבודה וואָס ברענגט אַן עלי' אויך אין עצם הנשמה, ביז צו — ושכנתי בתוכם; וואָס וועט נתגלה ווערן בגאולה השלימה בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ שמות תשי״ט).

ט. דער אמת'ער חיות פון אַ אידן איז ניט דאָס גשמיות'דיקע לעבן, נאָר דאָס רוחניות'דיקע [22]). לויט דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז ווען די תורה דער־ציילט: „וימררו את חייהם וגו'", אַז די מצריים האָבן פאַרביטערט זייער לעבן, מיינט עס (צוזאַמען מיטן פשוטו של מקרא — וואָס „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [23])) אַז די מצריים האָבן פאַרביטערט דאָס רוחניות'דיקע לעבן פון די אידן דורך דער שווערער אַר־בעט „בחומר ובלבנים וגו'". דאַרף מען פאַרשטיין: דורך עבודת פרך קען מען פאַרביטערן דאָס לעבן בגשמיות, אָבער ווי קען די עבודה קשה „בחומר ובלבנים" פאַרביטערן דאָס אידישן לעבן אין רוחניות? ס'איז טאַקע געוויס, אַז שווערע אַרבעט קען שטערן צום רוחניות'דיקן לעבן, צו לימוד התורה און קיום המצוות; דער לשון הכתוב איז דאָך אָבער „וימררו את חייהם", ניט בלויז אַז די עבודת פרך האָט געשטערט צום חיות רוחני, נאָר אויך, אַז דאָס רוחניות'דיקע לעבן אַליין איז געוואָרן פאַרביטערט — איז ווי ווערט אַ לעבן רוחני פאַר־ביטערט דורך עבודת פרך גשמית?

י. אין דער הלכה, אַז אַן עבד עברי טאָר מען ניט מאַכן אַרבעטן קיין „עבודת פרך", טייטשט דער רמב״ם[24]) אַז דאָס מיינט: מען טאָר אים ניט מאַכן טאָן אַן „עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת" (אַן אַרבעט וואָס איז ניט באַגרענעצט און ברענגט ניט קיין נוצן). דער הגהות מיימוני איז דאָרט מבאר, אַז מ'לערנט עס אָפּ פון דער עבודת פרך וואָס אידן האָבן געטאָן אין מצרים. לויט דעם, אַז די עבודת פרך אין מצרים האָט געמיינט אַזאַ „עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת", קען מען פאַרשטיין ווי אַזוי זי האָט פאַרביטערט אויך דעם רוח־ניות'דיקן חיות פון אידן אין מצרים.

בשעת אַ איד איז זיך עוסק אין ענינים גשמיים ווי מ'דאַרף עפ״י תורה, איז עס דאַן אַן עבודה וואָס האָט אַ קצבה און אַ תועלת. ווייל די תורה האָט דאָך געגעבן אַ קצבה, אַ שעור, וויפל אַ איד מעג זיין פאַרטאָן אין עסק: ער דאַרף זיין פאַרנומען

22) ראה אגה״ק סכ״ז בענין חיי הצדיק. והרי — ועמך כולם צדיקים. ויתרון בצדיק ממש — שחייהם אינם „כי אם" חיים רוחנים.

23) שבת סג, א. וש״נ.

24) פ״א מהל' עבדים ה״ו.

אין עסק הפרנסה נאָר אויף אַזויפיל וויפיל עס פאָדערט זיך אויף צו מאַכן אַ כלי צו ברכת הוי׳, במילא איז פאַראַן אַ גרענעץ וועלכע כחות ער זאָל דערצו באַנוצן — „יגיע כפיך כי תאכל״ — די האָרעוואַניע פון די הענט, פון די אויסערלעכע און נידעריקערע כחות, אָבער ניט די האָרעוואַניע פון קאָפּ און העכערע כחות[25]. אויך האָט די עסק־פאַרנומענקייט אַ „קצבה״, אַ מאָס אין זמן, ער זאָל זיין באַשעפטיקט אין עניני הפרנסה נאָר אַ באַשטימטע צייט, בכדי אַז אפילו אַ בעל עסק זאָל יעדער טאָג האָבן גענוג זמן פאַר תפילה בצבור, קביעות עתים לתורה, א. אַז. וו.

אויך ברענגט דער עסק דאַן אַ „תועלת״: וואָרום וויבאַלד ער טוט אין עסק אויף דעם אופן ווי די תורה האָט געהייסן, ווערט זיין „תעשה״ אַ כלי צו „וברכך הוי׳ אלקיך״[26].

אָבער ווען איינער טוט אין עסק ביגיע ראשו, אַז ער האָרעוועט מיט דער קאָפּ צו זוכן פאַרשידענע עצות און תחבולות צו מאַכן וואָס מער ריווח, איז עס דאַן אַן „עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת״.

קיין תועלת איז אין דעם ניטאָ — כמו שנאמר לא לחכמים לחם[27], — ווייל דער אויבערשטער גיט דאָך פרנסה און תחבולות פון אַ מענטשן קענען דאָ ניט אויפטאָן. אדרבה, זיי קענען נאָך קאַליע מאַכן[28].

אויך איז עס דאַן „אין לה קצבה״ — עס איז גאָר קיין שיעור ניטאָ צו אַזאַ האָרעוואַניע: עס איז שוין פאַרנאַכט, די אַרבעטער און אָנגעשטעלטע צעגייען זיך אַהיים, מען דאַרף שוין שליסן דעם געשעפט — אָבער ער, דער בעל עסק, האַלט נאָך אַלץ אין טראַכטן וועגן געשעפט; און אפילו אַז ער ווערט פאַרטיק מיטן עסק און קומט שוין אַהיים — איז אַנשטאָט צו האָבן אַ קביעות אויף לערנען תורה, נגלה און חסידות, האַלט ער נאָך אַלץ אין אין אַרומ־לויפן — בפועל, אָדער וויניגסטענס מיט זיינע געדאַנקען — וועגן דעם עסק; און אפילו בשעת ער גייט שוין שלאָפן איז רעיונך על משכבך סלקו[29], ער זוכט נאָך אַלץ פאַרשידענע געשעפט־תחבולות, ומובן, אַז אפילו בשעת ער שלאָפט, זיינען זיינע חלומות אויך אָנגעפילט מיט די עניני עסק וואָס ער האָט וועגן זיי געטראַכט אַ גאַנצן טאָג[30]. אויך ביי אַ יושב אוהל, קען זיין אַ ענלעכע מציאות. אין עסק ליגט ער טאַקע ניט, ער קען אָבער ליגן אין כבוד המדומה (אַן אויסגעדאַכטן כבוד) וכיוצא בזה: טאָמער האָט עמעצער אים פאַרטשעפּעט, און ער איז דאָך אַ תלמיד־חכם, דאַרף ער זיך דאָך אָננעמען פאַרן „כבוד התורה״; און אַזוי ווי „צדיקים דומים לבוראם״, דאַרף ער גיין בדרכי הקב״ה — און פונקט ווי דער אויבערשטער כביכול צאָלט מדה כנגד מדה, דאַרף אויך ער זיך אַזוי פירן, ער מוז זיך מיט יענעם אָפּרעכענען. און אויב דער „כבוד התורה״ איז ביי אים גאָר טייער, דאַרף ער נאָך יענעם אָפּצאָלן „כפל״ און „ארבעה וחמשה״ (פיר־פינף מאָל אַזויפיל וויפל יענעם קומט). און וועגן דעם האַלט ער אין איין טראַכטן; און אויך

25) ראה לעיל פ׳ ויצא ע׳ 792.
26) דברים טו, יח.
27) קהלת ט, יא.
28) ראה ספר דרך מצותיך קז, ב.
29) דניאל ב, כט.
30) ראה ברכות נה, סע״ב.

בשעת ער גייט שוין שלאָפן, באַשטייט אין דעם אויך „זיין" חשבון הנפש פאַרן שלאָף. ומובן אַז דאָס ווירקט אויך דערנאָך אויף זיינע חלומות.

ווען איינער טראַכט וועגן אָפּהיטן דעם געזונט פון זיין גוף — טוט ער עס מסתם מיט אַ חשבון: „היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא"[31]), צו עבודת השם דאַרף מען האָבן אַ געזונטן גוף. ובפרט נאָך אויב ער האָט געלערנט חסידות און ווייסט דער מאמר הבעש"ט ע"פ[32]) „עזב תעזוב עמו" (— מיטן גוף) און ווייסט אויך וואָס עס שטייט אין תניא[33]), אַז אַ אידישן גוף האָט דער אויבער־שטער אַליין אויסדערוויילט. איז ווי־באַלד אַז אַ אידישער גוף איז אַזוי טייער, דאַרף מען דאָך זען אים אָפּהיטן. עס האָט אַלץ אַ תועלת.

אָבער די התחבולות אין עסק און דער טראַכטן און ליגן אין כבוד המדומה, אין דעם איז שוין לגמרי קיין חשבון ניטאָ; דאָס איז אַן „עבודה שאין לה קצבה ואין לה תועלת".

יא. און דאָס מיינט, אַז מיט עבודת פרך האָט מען פאַרביטערט דעם אי־דישן לעבן, „וימררו את חייהם", דעם חיות הרוחני.

אַלץ וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן אין וועלט איז מיט אַ גרע־נעץ און מיט אַ חשבון. פון וואַנען קען קומען אַן ענין אָן אַ הגבלה („אין לה קצבה") און אָן אַ חשבון („ואין לה תועלת") — פון דעם נפש האלקית דוקא. ווייל די נפש האלקית איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, און ער איז דאָך אומבאַגרענעצט, דעריבער זיינען אויך אין נשמה פאַראַן אומ־באַגרענעצטע כחות, וואָס זיינען העכער פון חשבון און גבול (ווי דער כח פון מסירת נפש ביי יעדער אידן, אַ כח וואָס איז העכער פון טעם ודעת). אויך קען מען אין דעם דערגרייכן ביז אַן עבודה „שאין בה תועלת", עבודה לשמה בתכלית[34]).

בשעת אָבער מען נעמט די כחות פון נפש האלקית, און מען נוצט זיי אויס אין לעומת־זה, „שמים חשך לאור ואור לחשך שמים מר למתוק ומתוק למר"[35]), אין אַן עבודת פרך „שאין לה קצבה ואין לה תועלת", פאַרביטערט מען דערמיט דעם חיות פון נפש האלקית — „וימררו את חייהם".

יב. דער ענין פון „וימררו את חייהם" קען אויך זיין אין אַ דקות'־דיקן אופן: ער נוצט טאַקע אויס דעם חיות הרוחני אין עניני קדושה און ניט אין עניני עולם הזה, ער נוצט עס אָבער ניט אויף דער עבודה וואָס ער דאַרף טאָן, ביז אַז אדרבה, דאָס שטערט צו זיין עבודה.

יעדער איד האָט זיך זיין שליחות צוליב וועלכער זיין נשמה איז אַראָפּ־געקומען למטה. איז בשעת דער יצה"ר וויל אים שטערן פון זיין עבודה — און ווייסנדיק אַז אויב ער וועט אָנ־הייבן מיט איינריידן אים אַז ער זאָל אינגאַנצן ניט טאָן אין עבודת השם, וועט אים דער איד ניט פאָלגן — איז דער יצה"ר מסכים אַז אַזאַ איד זאָל טאָן אין עבודת ה', נאָר וואָס דען — ער רעדט אים איין צו טאָן

31) רמב"ם רפ"ד מהל' דיעות וראה לעיל ע' 806 הערה 9.

32) נעתק ב„היום יום" כח שבט.

33) פמ"ט. וראה שיחת שמח"ת תרס"ט (תורת שלום ע' 120 ואילך).

34) ראה רמב"ם סוף הל' תשובה. לקו"ת ראה (כח, ד).

35) ישעי' ה, כ.

ניט זיין עבודה, נאָר די עבודה וואָס איז שייך צו אַ צווייטן.

אין אַלגעמיין זיינען אידן איינגע־טיילט אין צוויי סוגים: א) יושבי אוהל, ובפרט תלמידי הישיבות, וואָס זייער עיקר ענין איז לערנען תורה. זיי דאַרפן טאַקע טאָן אין דעם קו פון גמילות חסדים — נתינת צדקה (בגשמיות וברוחניות) און בפרט — הפצת המעיינות — ווייל „כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו"[36], אַז דער וואָס וויל זיך באַנוּ־גענען נאָר מיט לערנען תורה און גאָרניט טאָן אין גמילות חסדים, האָט ער אויך די תורה ניט, נאָר ער מוז זיך אויך פאַרנעמען מיט גמילות חסדים; אָבער זיין הויפּט־זאַך איז תורה[37]. ב) בעלי עסק. זייער הויפּט־זאַך איז קיום המצוות, וואָס דער עיקר פון מצוות מעשיות איז די מצוה פון צדקה[38]) — געבן צדקה אין גשמיות, און פאַרשפּרייטן די מעיינות פון אי־דישקייט, תורה און חסידות, וואָס דאָס איז צדקה אין רוחניות. אַזוי ווי אָבער אַלע ענינים אין קדושה זיינען פאַר־בונדן צווישן זיך אין אַן אופן פון התכללות, מוז ביי די בעלי עסק אויך זיין אַ קביעות עתים לתורה, אין צוגאָב צו זייער עיקר־עבודה אין קו המצוות והצדקה[39].

פאַראַן אָבער אַזעלכע „נשמות התועות" (בלאָנדזשענדע נשמות), וואָס ווילן ניט טאָן די פליכט וואָס איז אויף זיי אַרויפגעלייגט געוואָרן און זיי זוכן זיך אויס ענינים וואָס געהערן צו אַנדערע. עס זיינען דאָ בעלי־בתים, וואָס ווען מ'מאָנט ביי זיי נתינת הצדקה און הפצת המעיינות, ענטפערן זיי, אַז גראַדע איצט קענען זיי ניט אָפּגעבן זייער צייט פאַר אַ צווייטן, ווייל זיי דאַרפן האָבן די צייט פאַר זיך אַליין: פּלוצלונג ווערט ער אַ מאריך בתפלה, אַ מתמיד אין לערנען; און גלייך נאָך דער התמדה — מוז ער שוין לויפן אין געשעפט, און במילא האָט ער קיין צייט ניט צו געבן צדקה און טאָן לטובת אַ צווייטן אידן. אַזוי זיינען אויך פאַראַן יושבי אוהל און תלמידי הישיבות, וואָס פאַרנעמען זיך מיט צדקה דוקא אין דער צייט וואָס איז קבוע אויף לימוד התורה.

און אָפט איז דער סדר ביי די „נשמות התועות", אַז דוקא אין דעם צווייטן קו, וואָס באַלאַנגט בעיקר ניט צו זיי, איז זייער התעסקות מיט ענערגיע און מיט אַ חיות (אָבער נאָר בתחלה). איז כאָטש אַז דאָס זיינען טאַקע ענייני קדושה, וויבאַלד אָבער אַז דאָס איז ניט דער תפקיד פון דער נשמה, איז דאָס אַן ענין פון „וימררו את חייהם", ווייל מען נוצט אויס דעם חיות פון דער נפש האלקית אויף ענינים וואָס איז ניט איר תפקיד — ביז און אין אַן אופן וואָס שטערט צום תפקיד[40].

יג. דאָס איז אויך וואָס מיר געפי־נען, אַז די יציאה פון גלות מצרים איז געקומען דורך דעם „משכו וקחו לכם", דורך דעם וואָס מ'האָט גענומען די ע"ז פון די מצריים (אַ שעפּס) און גע'שחט'ן פאַר די אויגן פון די מצריים, וואָס דאָס איז דאָך געווען פון אַ כח שאין לו קצבה, מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת. מיט דעם

36) יבמות קט, ב. וראה ספר המאמרים התש"ח ע' 266 הערה ז.

37) ראה גם לעיל פ' ויגש ע' 830.

38) ראה תניא פל"ז.

39) ראה שיחת חי אלול תשכ"ב.

40) ע"ד תוד"ה מבטלין (כתובות יז, א).

האט מען גענומען דעם תוקף פון נפש האלקית און אים אויסגענוצט ריכטיק במקומו, אזוי ווי דער אויבער־שטער האט געהייסן. און דאס האט געבראכט דעם "חרות", ווי דער לשון פון תיקוני זוהר: "חרות מטפשותא"[41], א באפרייאונג פון טפשות — מ'האט באקומען דעם ריכטיקן פארשטאנד, צו וויסן וואס עס קומט פון נפש האלקית און וואס עס קומט פון נפש הבהמית און פון נאך נידעריקער. דאס איז דער ענין פון יציאת מצרים ברוחניות, אז די כחות פון נפש האלקית זיינען ארויס פון גלות מצרים, ובמילא האט עס געבראכט אויך די גאולה בגשמיות.

(מלוקט משיחות ליל ב' דחג הפסח תשי"ט ותש"כ)

כ"ד טבת

א. איינער פון די טעמים אויף דעם וואס עס זיינען דא צדיקים וואס זייער יום ההסתלקות איז א יום שמחה — איז ווייל בשעת ההסתלקות פירט זיך אויס דער תכלית פון ירידת הנשמה למטה[1].

די כוונה פון ירידת הנשמה למטה איז דאך כמאמר[2]: "ירידה צורך עלי'". דורך דער עבודה פון דער נשמה אין לימוד התורה וקיום המצות, זייענדיק למטה אין דעם גשמיות'דיקן גוף, קומט זי צו צו א פיל העכערער מדריגה ווי די מדריגה אין וועלכער די נשמה איז געווען למעלה, איידער זי האט אראפגענידערט למטה ("חצובות מתחת כסא הכבוד"[3]; "טהורה היא"[4], און נאך העכער) — עס קומט ניט צו דעם עילוי וועלכן זי באקומט דורך איר עבודה למטה.

די עלי' אין דער נשמה, ווערט אויפגעטאן בשעת זי פארענדיקט די גאנצע עבודה וואס זי האט געדארפט טאן למטה. און דעריבער ווערט גע־רעכנט די הסתלקות פון די צדיקים פאר א שמחה, ווייל צדיקים האבן דאך זיכער אפגעטאן און פארענדיקט זייער גאנצע עבודה — איז בשעת ההסתלקות, קומען זיי צו דער העכס־טער עלי'.

און אזוי ווי יעדער יאר חזר'ן זיך איבער די זעלבע ענינים וועלכע זיינען געווען דעם ערשטן מאל[5] — איז יעדער יאר, דער יארצייט פון דעם צדיק א יום שמחה.

ב. א שמחה וועלכע קומט פון א נייער זאך, וועלכע איז נאך קיינמאל ניט געווען, איז פיל גרעסער ווי א שמחה וועלכע קומט פון אן ענין וואס איז שוין אמאל געווען. כאטש, אז יעדער מאל ווען דער ענין פאר־סירט, ברענגט ער שמחה, וויבאלד אבער אז אפילו ביום ההסתלקות ממש איז עס ניט קיין נייעס, איז אין דעם ניטא אזא געוואלדיגע שמחה, ווי אין

41) תי' נו.

1) מה שאין זה בכל הצדיקים — מבואר בארוכה במ"א.

2) ראה כמצוין במפתח ללקו"ת בערך נשמות: ירידה צורך עלי'.

3) ראה זח"א קיג, א. ועוד.

4) ברכות השחר וראה לקו"ת ר"פ האזינו.

5) ראה לב דוד (להחיד"א) פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בס' תיקון שובבים). משנה ספ"ג דגיטין. שו"ת הר"י אירגס (בסו"ס מבוא פתחים) ס"ה בארוכה.

אַ נייעם ענין, וועלכער קומט גאָר צום ערשטן מאָל.

רוב הנשמות פון די דורות זיינען ניט קיין "נשמות חדשות". זיי זיינען שוין אַמאָל געווען אויף דער וועלט. במילא, איז די שמחה איבער דער עלי' אין וועלכער זיי ווערן נתעלה בשעת ההסתלקות, ניט אַזוי גרויס, ווייל דאָס קומט פאָר ביי זיי שוין ניט צום ערשטן מאָל. זיי זיינען שוין אַמאָל געווען למטה און זיינען נתעלה געוואָרן בעת זייער הסתלקות. אמת טאַקע אַז יעדער מאָל איז די עלי' פון דער נשמה אין אַן אַנדער אופן, וויבאַלד אָבער אַז דער כללות ענין העלי' איז שוין אַמאָל געווען באַ איר, איז די שמחה שוין ניט אַזוי גרויס.

די נשמה פון דעם אַלטן רבי'ן אָבער איז געווען אַ נשמה חדשה *[5]. איידער דער אַלטער רבי איז געבאָרן געוואָרן איז נאָך די נשמה קיין מאָל ניט געווען אויף דער וועלט. במילא איז דאָך אין דער הסתלקות פון אַלטן רבי'ן געווען אַ פיל גרעסערע שמחה ווי אין דער הסתלקות פון צדיקים וואָס באַ זיי איז ניט געווען דער ענין נשמה חדשה, ווייל דאָס איז דאָך געווען אַ נייער ענין, וואָס האָט פּאַסירט צום ערשטן מאָל.

ווי געזאָגט פריער, חזר'ן זיך איבער יעדן יאָר [6] די זעלבע ענינים וואָס זיינען געווען דעם ערשטן מאָל. איז יעדן יאָר — ווען עס קומט דער טאָג פון כ"ד טבת, דער יאָרצייט פון דעם אַלטן רבי'ן — מאיר און וועררט נמשך די זעלבע שמחה גדולה (און יעדער יאָר — אין אַ העכערן אופן) [7], וואָס איז געווען אין דעם יאָר פון זיין הסתלקות (תקע"ג).

ג. צווישן די ענינים וואָס שמחה טוט אויף איז אויך פאַראַן דאָס וואָס "שמחה פורץ גדר". שמחה נעמט אַראָפּ מדידות והגבלות.

זאָל דער אויבערשטער געבן, אַז אַלע וואָס האָבן אַ שייכות צום אַלטן רבי'ן — סיי די וואָס האָבן צו אים אַ רוחניות'דיקע שייכות, וואָס זיי זיינען "הולכים באורחותיו" (זיי גייען אין זיינע וועגן), צי במעשה, צי בדיבור, צי במחשבה; סיי די וואָס שטאַמען פון זיין גזע, ווייל "האב זוכה לבן" [8], אַ פאָטער איז מזכה זיין קינד אָן קיין אונטערשייד ווי דער מצב פון דעם בן איז, ווייל אַ בן איז ער דאָך — זאָלן באַ זיי אַראָפּגענומען ווערן אַלע מדידות והגבלות, עס זאָל זיי נמשך ווערן אַלץ וואָס זיי דאַרפן, סיי בגשמיות, סיי ברוחניות, און די המשכה זאָל זיין אָן קיינע מניעות, "עד מהרה ירוץ דברו" [9].

דער אויבערשטער זאָל געבן, אַז מ'זאָל זיין "הולכים באורחותיו", אין מחשבה דיבור ומעשה ביז בחיי היום יומיים (אין טאָג טעגליכן לעבן); וביחוד — מ'זאָל לערנען תורת החסידות — וואָס אויף דעם האָט זיך דער אַלטער רבי מוסר נפש געווען — און פירן זיך במנהגי' והדרכותי'.

(משיחות ש"פ וארא תשי"ז)

ד. ביי דעם אַלטן רבי'ן איז געווען אַ זילבערנע טאַבאַק־פושקעלע אָן אַ

---

*5) שיחת ח"י אלול תש"ה (לקו"ד ע' תעג).

6) ובפרט בשנה זו, שנת המאה וחמישים להסתלקותו. וגם אותה הקביעות בימות השבוע וגם בפרשיות התורה. ראה לעיל ע' 801 הערה 14.

7) ראה אגה"ק סי"ד.

8) עדיות פ"ב מ"ט.

9) ראה לקו"ת ס"פ קרח.

דעקל. די סיבה דערצו איז געווען, ווייל דאָס דעקל איז געווען שפּיגעל־דיק־גלאַט, האָט עס דער אַלטער רבי גענוצט פאַר מכוון זיין די תפילין שבראש, אַז זיי זאָלן ליגן אויפן ריכטיקן אָרט.

בשעת מ׳האָט וועגן דעם גערעדט אין אַנוועזנהייט פון דעם צמח־צדק, זאָגענדיג אַז דער אַלטער רבי האָט אָפּגעבראָכן דעם דעקל פון דער פּושקע, האָט דער צמח־צדק געזאָגט אַז דעם זיידנס ענין איז ניט געווען ברעכן; ער האָט ניט געבראָכן, ניט זיך און ניט יענעם. נאָר מסתמא איז דאָס דעקל געווען מחובר צו דער פּושקע מיט אַ חוט, און דער זיידע האָט אַרויסגענומען דעם חוט המחבר.

ביי דעם צמח־צדק איז געווען אַזוי זיכער־קלאָר אַז דער אַלטער רבי האָט ניט געבראָכן, ביז אַז דאָס האָט אים געבראַכט צו זאָגן מיט אַ געוויסהייט אַז דער אַלטער רבי האָט ניט געבראָכן אַפילו קיין דומם. נאָר ער האָט בלויז אַרויסגענומען דעם חוט המחבר.

אַלע סיפּורים וואָס מ׳האָט אונז דערציילט זיינען אַ הוראה אין עבודה.

די הוראה פון דעם אויבנדערמאָנטן סיפור איז:

מען קען זיך אַזוי אויסאַרבעטן אַז מ׳זאָל ניט דאַרפן קיינעם ברעכן; ניט זיך און ניט יענעם, אפילו קיין דומם אויך ניט. און אויך ניט ברעכנדיק — קען מען מכוון זיין די תפלין שבראש, וואָס דער מיין פון תפלין איז — שעבוד המוח והלב צו דעם אויבערשטן [10].

בכדי צו משעבד זיין דעם מוח ולב צו אלקות, דאַרף מען ניט דוקא ברעכן. מען דאַרף נאָר אַרויסנעמען דעם חוט וואָס איז מחבר און שלעפּט אַראָפּ דעם נפש האלקית צום נפש הבהמית — אַמאָל באַהעפט זיך דער נפש הבהמית צום נפש האלקית און רעדט איין דעם אידן ער זאָל טאָן אַנדערש פון דעם שעבוד וואָס ליגט אויף אים, און טענה׳ט דערביי, אַז דאָס איז קדושה [11] — איז אָט דעם חוט המחבר דאַרף מען אַרויסנעמען. מ׳דאַרף וויסן קלאָר וואָס קומט פון נפש האלקית און וואָס קומט פון נפש הבהמית. און בשעת מ׳האָט דעם ריכטיקן פאַרשטאַנד, „חרות מטפשותא״, קען מען מכוון זיין די תפלין — שעבוד המוח והלב צו אלקות, ביז אַז אפילו עמי הארץ (וואָס באַ זיך אינווייניג, און אויך די וועלכע זיינען בחלקו בעולם) יראו ממך [12].

(משיחות ליל ב׳ דחג הפסח תש״כ)

וארא

א. אין סוף פון דער פריערדיקער סדרה (פ׳ שמות) ווערט דערציילט וועגן דער שאלה וואָס משה רבינו האָט געפרעגט ביי דעם אויבערשטן: „למה הרעות לעם הזה וגו׳״. דער שטורם פון שאלת משה איז געווען: ווי קומט עס אַז פון דעם אויבער־שטענס אַ שליחות און — דורך משה׳ן און וועגן גאולת מצרים — זאָל קענען אַרויסקומען אַן ענין פון

10) שו״ע או״ח סכ״ה. תניא ר״פ מא.
11) ראה לעיל פ׳ שמות סעיף יב.
12) ברכות ו, א.

"הרעות" — פון רע, וויבאַלד אַז די שליחות איז געווען וועגן גאולת מצרים, אַ גאולה וואָס איז כולה טוב [1]; דורך אַ שליח — משה רבינו, וואָס אויף אים שטייט: "ותרא אותו כי טוב הוא", אינגאַנצען טוב, באַלד ביי זיין געבוירן ווערן איז ער געווען נאָר טוב [2]; און דער משלח איז דאָך געווען דער אויבערשטער, "בכבודו ובעצמו" (ווייל צוליב דעם וואָס אידן אין מצרים זיינען געווען פאַרזונקען אין "מ"ט שערי טומאה" [3], האָט זייער גאולה ניט געקענט קומען בסדר השתלשלות, פון אַזאַ מדריגה פון אלקות וואָס איז אָנגעטאָן אין וועלט (וואָס במילא איז דאָרט דאָ אַן אָרט פאַר קטרוגים פון מדת הדין), און די גאולה האָט געמוזט קומען פון דעם אויבערשטן אַליין) [4], וואָס ער איז דאָך אַודאי כולו טוב וחסד ("בחי' עתיק", "לית שמאלא בהאי עתי־קא") [5]. דעריבער ווערט די שאלה, וויבאַלד אַז סיי די שליחות, סיי דער שליח און מכל שכן דער משלח אַליין זיינען אינגאַנצן טוב — ווי אַזוי האָט פון דעם געקענט אַרויסקומען אַן ענין פון רע, "הרעות"?

אויף דעם איז געקומען דער ענט־פער (אין אָנהויב פון היינטיקער סדרה) פון דעם אויבערשטן: "ויאמר אליו אני הוי', וארא אל אברהם וגו' ושמי הוי' לא נודעתי להם וגם הקמתי וגו'". דער אויבערשטער האָט גע־ענטפערט צו משה'ן, אַז אברהם יצחק ויעקב האָבן געהאַט אַ סך נסיונות און פונדעסטוועגן האָבן זיי קיין קשיות ניט געפרעגט, "חבל על דאבדין ולא משתכחין" [6].

איז דאָ ניט פאַרשטאַנדיק:

א) פאַרוואָס האָט טאַקע משה רבינו געפרעגט אַ קשיא? משה רבינו האָט דאָך געהאַט אַ העכערע מדריגה ווי די אבות — ער איז דאָך געווען דער "שביעי" (דער זיבעטער פון אברהם אָבינו), און די חז"ל זאָגן [7]: "כל השביעין חביבין", אַז דער "שביעי" איז באַזונדער חביב, ווייל זיין מדריגה איז העכער פון די פריערדיקע זעקס — און וויבאַלד אַז די אָבות האָבן ניט געפרעגט, ווי קומט עס וואָס משה רבינו האָט יאָ געפרעגט "למה הרעות"?

ב) וויבאַלד אַז דער אויבערשטער האָט, מיט זיין ענטפער צו משה'ן אַז די אבות האָבן ניט געפרעגט קיין קשיות, אונטערגעשטראָכן די מעלה פון די אבות, האָט ער דאָך אַנשטאָט "וארא גו' ואל יעקב", געדאַרפט זאָגן דעם נאָמען "ישראל", וואָס איז דער שם המעלה וואָס ווייזט אויף אַ העכערער מדריגה ווי יעקב [8].

ג) אַלע סיפורים פון תורה זיינען דאָך אַ הוראה [9] פאַר יעדער אידן, און בפרט איז עס אַזוי בנוגע אַט דעם סיפור — ווייל ס'איז ידוע אַז די תורה וויל ניט זאָגן אַ דבר מגונה אפילו ווען זי רעדט וועגן אַ בהמה [10], און אַודאי איז עס אַזוי ווען עס רעדט זיך להבדיל וועגן אַ אידן, וואָס איז

1) ראה תורה אור וארא (נו, סע"ד).
2) שמות ב, ב. סוטה יג, א. אור התורה שמות ע' ס ואילך.
3) ז"ח ר"פ יתרו.
4) ראה לקו"ת צו יב, ג.
5) זח"ג קכט, א. ועייג"כ שם רפט, א.

6) שמו"ר ו, ד. סנהדרין קיא, א. הובא ברש"י שמות ו, ט.
7) ויק"ר פכ"ט, יא.
8) ראה לעיל פ' וישלח.
9) ראה זח"ג נג, ב.
10) ראה פסחים ג, א.

אויסדערוויילט פון אַלע נבראים, און מכל שכן וועגן משה רבינו, דער אויסדערוויילטער פון אַלע אידן; פונ־דעסטוועגן האָט זיך די תורה דאָ ניט אָפּגעהאַלטן פון דערציילן אַן ענין וואָס איז ניט בשבחו פון משה רבינו, מוז מען דאָך זאָגן אַז עס איז אַ הכרח גמור אין דעם — און דאָס איז צוליב צו געבן דערמיט אַ הוראה פאַר יעדער אידן בכל דור ודור: אַז די הנהגה וואָס איז אַנגענומען באַ דעם אויבערשטן איז צו אויסקלייבן דעם וועג פון די אבות, און ניט פרעגן קיין שום קשיות.

איז עס לכאורה זייער שווער צו פאַרשטיין: ווי אַזוי איז שייך אַז יעדער איד, ובפרט אין דעם דור פון „עקבתא דמשיחא", זאָל האָבן די ברירה צו אויסקלייבן זיך איינעם פון די צוויי דרכים, דעם דרך פון די אבות אָדער דעם דרך פון משה רבינו? אמת טאַקע, די רז"ל זאָגן [11]: „אין דור שאין בו כאברהם וכו' כיעקב ואין דור שאין בו כמשה", אַז ס'איז ניטאָ קיין דור וואָס אין אים איז ניט פאַראַן אַזאַ ווי אברהם, ווי יעקב, און ס'איז ניטאָ אַזאַ דור וואָס אין אים איז ניט פאַראַן אַזאַ ווי משה — דערמיט מיינט מען דאָך אָבער נאָר יחידי סגולה. די תורה איז דאָך אָבער געגעבן געוואָרן צו אַלע, „תורה על הרוב תדבר", די הוראות פון תורה רעכנען זיך (בעיקר) מיט די אייגענ־שאַפטן פון דער מערהייט אידן. איז ווי אַזוי קען מען דאָס זאָגן צו רוב ישראל, אַז זיי זאָלן פאַר זיך ניט אויסקלייבן דעם וועג פון משה רבינו (נאָר דעם וועג פון די אבות)?

11) ב"ר פנ"ו, ז.

ב. דער חילוק צווישן די אבות און משה רבינו איז: די מדריגה פון משה רבינו איז חכמה (ווי משה האָט געזאָגט אויף זיך [12]: „ונחנו מה" — ער האָט אָנגעהערט דעם מ"ה דחכמה), וואָס דערפאַר איז דורך אים געגעבן געוואָרן די תורה, וואָס זי איז דעם אויבערשטנ'ס חכמה; און דער ענין פון די אבות בערך פון משה'ן — איז מדות:

די עבודה פון אברהם אבינו איז געווען בעיקר אין דעם קו פון חסד און אהבה. ער האָט געדינט דעם אויבערשטן מיט אהבה, ווי עס שטייט [13]: „אברהם אוהבי", און אויך בנוגע זיין אויפפירונג מיט מענטשן, האָט ער גומל חסד געווען מיט אַלע־מען, סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות.

די עבודה פון יצחק אבינו איז געווען בעיקר אין דעם קו פון גבורה און יראה, ווי עס שטייט [14]: „ופחד יצחק", אַז ער האָט געדינט דעם אויבערשטן מיט פחד און יראה. און דערפאַר האָט ער אויך אין וועלט ניט געקענט סובל זיין קיין שום רע, אַפילו בדקות, וואָס צוליב דעם זיינען ביי אים טונקל געוואָרן די אויגן פון דער ע"ז פון עשו'ס נשים, ער האָט ניט געקענט פאַרטראָגן קיין רויך פון עבודה זרה פון בנות כנען [*14].

און די עבודה פון יעקב אבינו איז געווען בעיקר אין דעם קו פון תפארת, רחמים, וואָס איז כלול פון חסד און גבורה, דערפאַר האָט ער געזאָגט [14]: „אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק

12) שמות טז, ז. לקו"ת במדבר צא, ד.

13) ישעי' מא, ח.

*14) בראשית כז, א. רש"י שם.

14) בראשית לא, מב.

הי׳ לי״, אַז זיין מדה האָט כולל געווען ביידע מדות, פון אברהם און יצחק. דערפאַר זיינען אַלע זיינע ענינים געווען בשלימות, „מטתו שלימה״[15], ווייל דורך אַזאַ עבודה וואָס נעמט אַרום ביידע קעגנגעזעצטע מדות, קען מען דורכגיין אַלע שוועריקייטן און אַלע נסיונות — סיי די נסיונות פון עשירות און הרחבה ביי לבנ׳ען (חסד), ווי עס שטייט[16]: „ויפרוץ האיש מאד מאד״; סיי דעם נסיון פון דוחק און צער (גבורה), ווען עשו איז געגאַנגען קעגן אים „וארבע מאות איש עמו״ — און פונדעסטוועגן בלייבן גאַנץ, ווי ס׳שטייט[17]: „ויבא יעקב שלם״.

ג. כאָטש די אבות האָבן געלערנט תורה, ווי די חז״ל זאָגן[18] „שזימן הקב״ה לאברהם אבינו ב׳ כליותיו כשני חכמים והיו מבינות אותו ויוע־צות אותו ומלמדות אותו חכמה״, אַז זיינע ביידע נירן האָבן, ווי צוויי חכמים, אים געלערנט און געגעבן צו פאַרשטיין די חכמה פון תורה; אויך זאָגן חז״ל[19]: „מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם וכו׳ אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה וכו׳ יצחק אבינו וכו׳ יעקב אבינו וכו׳ ״, אַז פון זינט די טעג פון אונזערע אבות איז ביי זיי געווען אַ ישיבה צו לערנען תורה וכו׳ אברהם אבינו האָט געלערנט תורה וכו׳ און אַזוי אויך יצחק און יעקב. פון דער צוויי־טער זייט, געפינט מען אויך ביי משה רבינו די עבודה פון מדות — סיי אין דעם קו פון חסד, ווי עס שטייט[20] „וירא בסבלותם״, אַז משה רבינו האָט צוגעטראָגן זיינע אויגן און האַרץ צו וויטיקן פאַר זיי, און סיי אין דעם קו פון גבורה, ווי עס שטייט[21]: „ויאמר לרשע למה תכה רעך״, אַז משה רבינו האָט מוכיח געווען דעם אידן וואָס האָט געהויבן אַ האַנד אויף אַ צווייטן אידן — פונדעסטוועגן זיי־נען די אבות און משה רבינו פאַנאַנ־דערגעטיילט אין זייער עיקר ענין: דער עיקר ענין פון משה רבינו איז חכמה, און ער איז געווען דער וואָס האָט געגעבן צו אידן די תורה און דעריבער ווערט אויך די תורה גערופן אויף זיין נאָמען: „זכרו תורת משה עבדי״[22]; און דער עיקר ענין פון די אבות איז מדות און דערמיט איז מען זיי אויך מתאר — „אברהם אוהבי״ אא״וו — און אַט דעם דרך פון דינען דעם אויבערשטן מיט מדות האָבן זיי געמאַכט ירש׳נען אַלע אידן[23].

ד. לויט דעם אַז אבות איז עיקר ענינם מדות, און משה רבינו — חכמה, וועט מען פאַרשטיין דעם טעם פאַרוואָס משה רבינו, וואָס איז געווען העכער אין מדריגה פון די אבות, האָט יאָ געפרעגט „למה הרעות״ און די אבות האָבן קיין שאלות ניט גע־פרעגט: אין מדריגה איז טאָקע משה רבינו געווען העכער פון די אבות,

15) ויק״ר פל״ו, ה. וראה ג״כ פסחים נו, א. ספרי דברים ו, ד. שם לב, ט.
16) בראשית ל, מג.
17) שם לג, יח. שבת לג, א.
18) אדר״נ רפל״ג. וראה ב״ר רפס״א. תנחומא ויגש יב.
19) יומא כח, ב. וראה רמב״ם הל׳ ע״ז ספ״א.

20) שמות ב, יא.
21) שם יג.
22) מלאכי ג, כב.
23) ראה (לענין אברהם ומזה מובן גם לענין יצחק ויעקב) רמב״ם הל׳ אבל פ״ב הי״ד.

אָבער צוליב דעם גופא, וואָס זיין עיקר ענין איז חכמה ושכל, האָט ער געפרעגט די שאלה — ווייל די טבע פון שכל איז צו וועלן פאַרשטיין יעדע זאַך, איז בשעת עס קומט אַ זאַך וואָס ער האָט אויף דעם ניט קיין טעם אין שכל, שטערט עס אים פון צו גיין ווייטער אין זיין עבודה. דאָס איז געווען שאלת משה — ער האָט געוואָלט אַן ענטפער אויף זיין שאלה בכדי ער זאָל קענען ווייטער ממשיך זיין אין זיין עבודה — דער עבודה פון חכמה דקדושה.

ה. אויף דעם איז געקומען דער ענטפער מלמעלה: „וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הוי' וגו' ושמי הוי' לא נודעתי להם" — פאַר מתן תורה איז געווען דער גילוי פון שם אלקים און ניט פון שם הוי', „ושמי הוי' לא נודעתי להם"; און איצט ביי מתן תורה — וואָס האָט זיך אָנגעהויבן שוין מיט בשורת הגאולה — איז געוואָרן דער גילוי פון שם הוי' „ויאמר אליו אני הוי'".

שם אלקים ווייזט אויף אַן אור מוגבל וואָס טוט זיך אָן אין עולמות[24], אלקים בגימט' הטבע[25], און מצד שם אלקים איז יעדער זאַך באַגרענעצט אין איר ענין וואָס טיילט איר אָפּ פון אַ צווייטער זאַך, וואָס דערפאַר איז אלקים לשון רבים, ווי עס שטייט[26] „אלקים קדושים", ווייל מצד דעם שם אלקים איז פאַראַן דער ענין פון רבים צוליב זייערע פאַרשידענקייטן. אָבער שם הוי' ווייזט אויף העכער פון הגבלה און התחלקות, הוי' — הי' הוה ויהי' כאחד, ווייל דאָס איז אַן אור וואָס איז העכער פון עולמות. און דער אור איז נתגלה געוואָרן ביי מתן תורה, וואָס דעריבער איז ביי מ"ת אָראָפּגענומען געוואָרן די גזירה[27]) וואָס האָט פאַנאַדערגעטיילט מעלה מיט מטה, וואָס אין כחות הנפש איז עס שכל מיט מדות.

און דאָס האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו משה רבינו, אַז איצטער, ווען מ'האַלט בּאַ דער גאולה וואָס זי איז דאָך בזכות און צוליב מתן תורה[28]), איז אַפילו דער וואָס עיקר ענינו איז חכמה ושכל, דאַרף ביי אים זיין די התכללות פון טבע המדות, ער זאָל ניט פרעגן קיין שאלות.

דערמיט ווערט אויך רעכט דער לשון הכתוב „וארא וגו' ואל יעקב" און ניט דעם שם המעלה „ישראל": דער אויבערשטער האָט געמאָנט פון משה רבינו, מדריגת החכמה, אַז ביי אים זאָל זיין די התכללות פון טבע המדות, מדריגת המדות, אין אַן אופן פון קבלת עול פון יעקב. ניט די מדריגה פון ישראל — „לי ראש"[29]), נאָר יעקב — „יו"ד עקב"[30]), עס זאָל ביי אים זיין דער חיבור פון עליון מיט תחתון, רגל ועקב, אַז אויך אין זיין שכל וחכמה זאָל זיין די תנועה פון קבלת עול וואָס אין רגל ועקב.

24) וכן שם שדי (שנראה בו להאבות) הוא אור מוגבל, כי ענינו — שאמרתי לעולמי די (ב"ר פמ"ו, ב).

25) פרדס שער יב, פ"ב. ובשל"ה שער האותיות אות קדושה בהגהה ד"ה והנה מוסיף על הראשונות (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזהר.

26) יהושע כד, יט.

27) ראה שמו"ר פי"ב, ג. וראה לעיל ע' 758 וע' 776.

28) שמו"ר פ"ג, ד (הובא בפרש"י שמות ג, יב).

29) לקו"ת שלח מח, ב.

30) תו"א ר"פ ויצא ובכ"מ.

ו. נאָך אַן עיקרית'דיקע מעלה איז דאָ אין טבע המדות אויף טבע השכל, און דער אויבערשטער האָט פאַרלאַנגט פון משה רבינו, אַז כאָטש ער איז חכמה ושכל, זאָל ביי אים זיין אויך די מעלה פון מדות:

יעדער כח פון די כחות הנפש וואָס טוען זיך אָן אין גוף פון אַ מענטשן, האָט אַ באַזונדערן אבר וועלכער איז צוגעפּאַסט צו דעם כח וואָס טוט זיך אָן אין אים. דעריבער איז פון דעם געבוי פון די אברים כלליים פון גוף, קען מען האָבן אַ פאַרשטאַנד אין די אַלגעמיינע כחות הנפש וואָס טוען זיך אָן אין זיי — שכל און מדות.

מוח און לב באַווירקן אַלע אברים. פונדעסטוועגן איז פאַראַן אַ גרויסער חילוק צווישן זיי: „לבא פליג לכל שייפין"[31], די האַרץ טיילט אויס איר חיות און השפּעה צו אַלע אברים, און ס'איז ניטאָ קיין זאַך וואָס זאָל איר דערצו שטערן; מה שאין כן מוח, הגם אַז ער איז דער ערשטער פון די „תלת שליטין"[32], פון די דריי הויפּט־אברים וואָס געוועלטיקן אויפן גאַנצן גוף — איז אָבער דאָ דער „מיצר הגרון"[33] (דער ענגער דורכגאַנג צווישן קאָפּ און האַרץ), וואָס שטערט צו דער ווירקונג פון קאָפּ אויפן האַרץ (וואָס ערשט ווען די השפּעה קומט אין האַרץ ווערט זי נאָך דעם פאַנאַנדערגעטיילט „לכל שייפין"). דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך אין כחות הנפש שכל און מדות: מדות מאָנען אַרויס טאָן בפועל ממש — אהבה ברענגט צו „ועשה טוב" און יראה צו „סור מרע"[34]; אָבער שכל אַליין, צוליב דעם וואָס זיין זאַך איז צו פאַראייניציקן זיך מיט דעם ענין וואָס ער לערנט, דעריבער איז ניט בלויז וואָס שכל מאָנט ניט אַרויס קיין טאָן בפועל ממש — הגם ער פאַרשטייט ווי דער מענטש דאַרף זיך אויפפירן — נאָר אדרבה, די אָפּגעטראָגנקייט פון דעם שכל און זיין פאַראייניציקן זיך מיטן געשמאַק פון דעם מושכל אין וועלכן ער ליגט, שטערט צום אַראָפּלאָזן זיך און אַראָפּברענגען דעם פאַרשטאַנד לפועל[35]. ווי בן עזאי האָט געזאָגט[36]: „ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה", אַז זיין געשמאַק אין לערנען תורה האָט אים געשטערט צו חתונה האָבן, הגם אַז ער האָט געוואוסט אַז „לשבת יצרה", דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די וועלט אַז זי זאָל זיין באַזעצט.

דערפאַר האָבן חז"ל באַזונדער באַוואָרענט בנוגע צו לימוד התורה: „כל האומר אין לי אלא תורה אפי' תורה אין לו"[37] (דער וואָס זאָגט איך האָב בלויז תורה, האָט ער קיין תורה אויך ניט), ווייל צוליב דער טבע פון שכל צו זיין שטענדיק אין אַ תנועה פון אָפּגעטראָגנקייט, איז מעגלעך אַז דער לומד תורה זאָל זיך באַנוגענען מיטן לערנען תורה אַליין, דעריבער זאָגט מען אים, אַז ער מוז אויך טאָן אין גמילות חסדים, ער מוז האָרעווען קעגן זיין באַטור און זיך עוסק זיין אין עבודה בפועל.

31) ראה זח"ג קסא, ב. לקו"ת שה"ש בד"ה לבבתני וביאורו.

32) זח"ב קנג, א. וראה ג"כ זח"א קלח, א. ז"ח רות (פ, א).

33) ראה תו"א גז, ג ואילך.

34) תניא פ"ד.

35) ראה ד"ה נר חנוכה תרס"ו.

36) יבמות סג, ב.

37) שם קט, ב. וראה ספר המאמרים ה'תש"ח ע' 266 הערה ז.

ז. צוליב דער תכונה פון מדות, וואָס זיי ברענגען אַרויס אַ פּועל ממש, ווערן אברהם יצחק און יעקב, וואָס עיקר ענינם איז מדות, גערופן מיטן נאָמען אבות (ווי דער מאמר רז"ל [38] „אין קוראין אבות אלא לשלשה"), ווייל זיי ברענגען תולדות.

און דאָס דריקט זיך אויס אין צווייערליי ענינים:

א) ביי זיי אַליין האָבן די מדות אַרויסגעמאָנט מעשים טובים בפּועל ממש, ווי די חז"ל זאָגן [39]): „תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים"; ב) זיי האָבן געטאָן אויך מיט אַ זולת, וואָס דאָס איז אויך דער מיין פון אבות כפשוטו, אַז זייער ענין האָבן זיי געמאָכט ירש'נען זייערע קינדער און קינדס־קינדער עד עולם.

ח. על פּי זה וועט מען פאַרשטיין וואָס רש"י זאָגט אין אָנהויב סדרה: „וארא, אל האבות". שטעלן זיך אויף דעם כמה מפרשים און פרעגן: וואָס איז דאָ רש"י מוסיף אויפן פּסוק אַליין — „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב"? אַנדערע ווילן זאָגן, אַז רש"י איז דאָ מקצר בלשונו אין דעם ערשטן האַלבן פּסוק ווייל בעיקר שטעלט ער זיך אויף די ווערטער: „בא־ל ש־די ושמי הוי' לא נודעתי להם". דאָס איז דאָך אָבער ניט מובן, ווייל רש"י האָט זיך באַלד געקענט שטעלן אויף די ווייטערדיקע ווערטער, און איבגאַנצן ניט ברענגען די ערשטע ווערטער פון פּסוק.

און בפרט לויט דעם ווי ס'איז ידוע פון של"ה, און נאָכמער, פון דעם אַלטן רבי'ן און די רביים שלאחריו, וואָס זיי האָבן מפליג געווען אויף וויפיל עס איז מדוייק יעדער וואָרט און אות אין פירוש רש"י — מאָנט זיך אוודאי אַ ביאור: וואָס גיט דאָ צו רש"י מיט זיינע ווערטער „אל האבות"?

איז דער פירוש אין דעם: רש"י וויל דאָ אונטערשטרייכן, אַז דער עיקר־מעלה פון אברהם יצחק ויעקב איז וואָס זיי זיינען „אבות". הגם יעדער איינער פון זיי האָט זיך געהאַט די פּרטיות'דיקע מעלה פון זיין עבודה, אברהם אין חסד, יצחק אין גבורה און יעקב אין תפארת, און ביי יעדערן פון זיי איז זיין מדה געווען בתכלית השלימות און בלי גבול — פונדעסטוועגן איז ניט דאָס זייער עיקר־מעלה, נאָר דאָס וואָס זיי זיינען — אבות.

על דרך ווי עס שטייט ביי אברהם'ען, דעם ערשטן פון די אבות [40]): „כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'", דער אויבערשטער האָט אברהם'ען ליב, ולמה? ווייל ער טוט אָנזאָגן זיינע קינדער און זיין הויז־געזינד נאָך אים, און ער דערמאָנט ניט די מעלה פון זיין עבודה פּרטית.

און הגם אין פּסוק שטייט ניט מפורש דאָס וואָרט „אבות", איז עס רש"י מפרש ומגלה אין דעם פּסוק: דער עיקר מעלה פון אברהם יצחק און יעקב — מדות, איז דאָס וואָס זיי זיינען אבות, זיי ברענגען תולדות.

ט. אין דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געמאָנט ביי משה רבינו, אַז אויך ביי אים זאָל זיין די טבע המדות, כאָטש זיין ענין איז חכמה ושכל, זיינען פאַראַן צוויי ענינים: א) ביי אים זאָלן זיך ניט שטעלן קיין שאלות, נאָר נעמען מיט קבלת עול,

38) ברכות טז, ב. וראה תו"א ר"פ וארא.
39) רש"י ר"פ נח. ב"ר פ"ל, ו.
40) בראשית יח, יט ובפרש"י.

ווי גערעדט פריער. ב) ער זאָל שטיין אין אַ תנועה פון המשכה למטה, ווי מיר געפינען אַז משה רבינו נאָך מתן תורה האָט זיך פאַרנומען מיט ענינים פון דאָ למטה — מער אפילו ווי די אבות. די אבות כאָטש זייער ענין איז מדות, זיינען זיי געווען רועי צאן און אין אַ געוויסער מאָס אָפּגע־טראָגן פון וועלט — משה אָבער האָט מבאר געווען די תורה „בשבעים לשון"[41]) פאַר דער גאַנצער וועלט. ובהנוגע אידן איז דאָך געווען: תאמר אלי שאהו בחיקך גו'[42]).

און דאָס זיינען אויך די צוויי אויס־שפּראַכן אין מדרש[27]) בנוגע דעם חיבור מעלה און מטה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן ביי מתן תורה: א) „העל־יונים ירדו למטה" — דאָס זעלבע אויך באַ עולם קטן זה האדם: שכל, וואָס זיין טבע איז אָפּגעטראָגנקייט און שטיין אין אַן עלי', זאָל אַראָפּ־קומען למטה צו טאָן אין פועל ממש. ב) „ותחתונים יעלו למעלה" — אַז די טבע פון „רגל", וואָס איז דער נידעריקסטער פון די אברי האדם און פאָלגט אויס אַלע הוראות פון קאָפּ ניט פרעגנדיק פאַרוואָס, זאָל אָט־די טבע פון רגל התחתון אויך זיין אין דעם ראש וואָס איז דער עליון פון דעם מענטשן — אַז אויך אין שכל זאָל זיין די תנועה צו טאָן אַלץ מיט קבלת עול אָן צו פרעגן פאַרוואָס.

י. און דאָס איז די הוראה פאַר אַלע אידן:

ס'זיינען דאָך פאַראַן אַלערליי סוגים ביי אידן[43]), פון „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך ושואב מימיך". מאָנט מען ביי די „עליונים", די העכערע בעלי מדריגה, „ראשיכם שבטיכם", אַז „ירדו למטה" זיי זאָלן זיך פאַר־נעמען מיט אַנדערע אידן אַפילו מיט די וואָס זיינען „חוטב עציך ושואב מימיך"; און ביי די „תחתונים", ביי די נידעריגע בעלי מדריגה, מאָנט מען אַז „יעלו למעלה", — זיי זאָלן לערנען תורה, און ניט נאָר תורה הנגלית, נאָר אויך פנימיות התורה, און מ'מאָנט ביי זיי ניט נאָר קיום המצות סתם, נאָר בהידור דוקא. ביי יעדן אידן מאָנט מען „כל חלב להוי'", אַלע זיינע בעסטע כחות זאָל ער אָפּגעבן דעם אויבערשטן, אַז זיין תורה און מצוות זאָלן זיין מן המובחר[44]).

און אויך ביים סוג פון „ראשיכם שבטיכם" גופא, וואָס בכללות זיינען דאָס די יושבי אהל, מאָנט מען דעם חיבור פון עליון ותחתון: טאָן מיט וועלט, און אַז אין זייער שכל זאָל זיין די תנועה פון קבלת עול, ווי פריער גערעדט.

און דעם כח צו מחבר זיין ביידע קצוות פון מעלה און מטה האָט יעדער איד דורך דעם וואָס דער אויבערשטער האָט צו משה רבינו באַוויזן „עד הים האחרון", זאָגן די רז"ל[45]): „עד היום האַחרון", אַז ער האָט געזען אַלע אידישע דורות ביז ביאת המשיח — וואָס כידוע, אַז „מראות עיניהם של צדיקים"[46]), די ראי' פון אַ צדיק

41) רש"י דברים א, ה. וראה סוטה לו, א. להלן סעיף יא.

42) במדבר יא, יב.

43) דברים כט, ט־י. לקו"ת שם.

44) ויקרא ג, טז. רמב"ם סוף הלכות איסורי מזבח. וראה לקוטי שיחות ח"א ע' 326.

45) רש"י דברים לד, ב. וראה ספרי שם. תרגום יוב"ע שם ג.

46) ראה אסתר רבה פ"ז, ט. לקו"ת סד"ה ואתחנן.

פועל'ט און גיט אַ כח — איז דורך דעם וואָס משה רבינו האָט געזען אַלע אידן, אויך די אידן פון עקבתא דמשיחא, האָט ער זיי געגעבן דעם כח צו קענען מחבר זיין מעלה מיט מטה.

און אָט די הנהגה (חיבור מוחין ומדות) ברענגט די גאולה, און אַלע פיר לשונות של גאולה וואָס ווערן אויסגערעכנט ווייטער אין דער פרשה, און מען גייט אַרויס פון אַלע מצרים וגבולים[47]) ביז „והבאתי אתכם אל הארץ" — כימי צאתך מארץ מצרים דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

יא. דער ענין הנ"ל איז פאַרבונדן אויך מיט ר"ח שבט. בעשתי עשר חדש באחד לחדש הואיל משה באר את התורה הזאת, און חז"ל זיינען מבאר[41]), אַז אין דעם טאָג (ראש חדש שבט) האָט משה רבינו איבער־געזעצט די תורה אויף אַלע שבעים לשונות. ולכאורה, צוליב וואָס האָט ער עס געדאַרפט טאָן? אַלע אידן האָבן דאָך דאַן גערעדט לשון קודש, און זיי זיינען געגאַנגען איינצונעמען די איין און דרייסיק מלכים פון ארץ ישראל, אין אַן אופן פון לא תחי' כל נשמה, איז צוליב וועמען האָט מען געדאַרפט איבערזעצן די תורה? און אַפילו אויב מען האָט דאָס שוין יאָ געדאַרפט טאָן, האָט דאָך דאָס געקענט טאָן אַן אַנדערער און ניט משה רבינו אַליין, וואָס ביי אים איז דאָך יעדער רגע געווען זייער אויסגערעכנט ובפרט נאָך אין אַזאַ זמן ווי ראש חדש וואָס

איז העכער פון יום המעשה[48]) ביז אַז יש נהגו ניט צו טאָן אין דעם טאָג קיין מלאכה[49]) ובפרט נשים[50]).

פאַר דעם דור הפלגה האָבן אַלע מענטשן גערעדט לשון הקודש[51]). נאָר פון דעם חטא פון דור הפלגה איז אַרויסגעקומען אַ פירוד והתחלקות, „אשר לא ידעו איש שפת רעהו", עס זיינען געוואָרן פאַרשידענע אָפּגע־טיילטע לשונות, היפך פון אחדות פון קדושה, הוי' אחד, אידן, „גוי אחד", זיינען ממשיך, דורך תורה אחת, דעם הוי' אחד אויך „בארץ", אַז אויך אין ארץ הגשמית ווערט אחדות. אָבער דורך דעם וואָס דער דור הפלגה האָט מורד געווען בהוי' אחד, איז געוואָרן התחלקות ופירוד אין וועלט, און דערפון זיינען אַרויסגעקומען די שבעים לשון[51*]).

און דאָס מיינט וואָס משה רבינו האָט איבערגעזעצט די תורה פון לשון קודש אויף שבעים לשון: ער האָט ממשיך געווען אַחדות — לשון קודש, אויך אין די ערטער פון פירוד — שבעים לשון, אַז אויך דאָרטן זאָל דערהערט ווערן הוי' אחד, דורך תורה אחת[52]).

---

47) ראה תו"א (פ' וארא) ד"ה לכן אמור, שענין יציאת מצרים היא היציאה ממיצר הגרון המפסיק בין מוחין למדות, שיהי' המשכת המוחין למדות.

48) יחזקאל מו, א. ש"א כ, יט.

49) רד"ק לשמואל א כ, יט. ועפ"ז מתורצת קושית רש"י ותוס' (מגילה כב, רע"ב) — דאף דמותר מדינא, נהגו שלא לעשות מלאכה. וראה אחרונים לשו"ע או"ח סתי"ז.

50) ירוש' פסחים רפ"ד. וראה אוה"ת בראשית (דף כב ואילך).

51) ירושלמי מגילה פ"א ה"ט. הובא ברש"י בראשית יא, א.

51*) ראה גם להלן ע' 892.

52) ועיין בהקדמת המתרגם ספר חובת הלבבות, שהתרגום מלשון ללשון, דורש ג' תנאים: ידיעת לשון שמעתיקים ממנו. ידיעת לשון שמעתיקים אלי'. הבנת ענין הנעתק. — ג' ענינים אלו (בנוגע תרגומו

און דאָס האָט געמוזט געטאָן ווערן דורך משה דוקא און ניט דורך קיין אַנדערן, צוליב צוויי טעמים:

א) ווייל דאָס איז דער אויפטו פון מ"ת, אַז עס זאָל זיין די התכללות פון עליונים מיט תחתונים (וואָס דעריבער האָט דער אויבערשטער געמאָנט ביי משה רבינו אַז ביי אים זאָל זיין אויך ענין האבות, די התכללות פון חכמה ושכל מיט מדות). און דעריבער האָט דוקא משה אַליין, וואָס ער איז די העכסטע מדריגה פון חכמה ושכל, געמוזט זיך אַראָפּלאָזן ביז צו שבעים לשון.

ב) נאָר משה רבינו קען ממשיך זיין אחדות הוי' ביז אין מקום הפירוד, און ניט קיין אַנדערער, וואָרום ווער קען אַראָפּקומען „למטה מטה ביותר" — נאָר דער וואָס איז אַליין „גבוה גבוה ביותר"[53]). כידוע דער משל, אַז מסביר זיין אַ שכל צו אַ גרעסערן אָדער אַ מיטעלן תלמיד, קען אויך אַ חכם בינוני; אָבער מסביר זיין אַ גאָר טיפן שכל צו אַ גאַנץ קליינעם תלמיד, קען דוקא נאָר גאָר אַ גרויסער חכם. אַ חכם וואָס ער איז ניט גדול בחכמה ביותר וועט דעם שכל ניט קענען אַראָפּטראָגן צום תלמיד קטן, און אויב ער וועט עס יאָ פּרואוון טאָן, וועט די טיפקייט פון דעם שכל פאַרלוירן גיין אין זיינע רייד. אַזוי איז עס אויך אין נמשל, אַז נאָר משה רבינו האָט געקענט מעתיק זיין און ממשיך זיין לשון הקודש אין דעם מקום הפירוד פון די שבעים לשון[54]).

יב. מען האָט שוין גערעדט כמה פעמים, אַז דער טעם פאַרוואָס דער ערשטער טאָג פון חודש ווערט גערופן ראש חודש איז, ווייל דער טאָג איז כולל אין זיך אַלע טעג פון חודש, אַזוי ווי די קאָפּ פון אַ מענטשן איז אין זיך כולל דעם חיות פון אַלע אברי הגוף. דעם צענטן טאָג פון חודש שבט איז דער יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר. זעט מען די באַזונדערע שייכות פון דעם טאָג עשירי בשבט מיט דעם טאָג פון ראש חודש, ווען משה רבינו, דער ערשטער נשיא ישראל, האָט מעתיק געווען די תורה פון לשון קודש אין שבעים לשון. „אתפשטותא דמשה בכל דרא"[55]). דער נשיא פון אונזער דור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, דער בעל ההילולא פון יו"ד שבט, האָט זיך עוסק געווען אין די טיפסטע ענינים פון גליא און פנימיות התורה און צוזאַמען דערמיט האָט ער „מעתיק" געווען תורה, סיי גליא און סיי פנימיות, אויף די פאַרשידענע „שפּראַכן" ביז למטה ביותר — פאַר תינוקות שנשבו אא"וו.

און די הנהגה האָט דער רבי אויך געמאָנט פון די חסידים און מקושרים, אַז אויך ביי זיי זאָל זיין די התכללות פון ביידע קצוות צוזאַמען: זיי זאָלן האָרעווען אין די טיפסטע ענינים פון נגלה און חסידות, און גלייכצייטיק

של משה מלשון הקודש לשבעים לשון): לשון הקודש יש האמיתי, **שבעים לשון** — **יש הנברא**, ענין הנעתק (תורה) — **אין המחברם**.

53) **נתבאר בארוכה בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך פל"ב ואילך.**

54) **ועפי"ז יובן גם מה שהעתקה לשבעים** לשון הי' **בר"ח**, כי ר"ח **אינו נחשב בכלל** ימי המעשה ומ"מ (מדינא) מותר **בעשיית מלאכה**, כי ענינו הוא **המשכת הקדושה** — לשון קודש — **בעניני** חול (**כמבואר בארוכה** בספר לקוטי שיחות ח"א ע' 491 ואילך) — **שבעים לשון.**

55) ת"ז תס"ט.

זאָלן זיי זיך ניט אָפּשליסן אין די אייגענע פיר איילן, נאָר טאָן מיט וועלט.

און בזכות פון דער הנהגה פון ניט זיין באַגרענעצט בלויז אין איין קו, נאָר התכללות פון ביידע קעגנגעזעצטע קוים, וועט דער אויבערשטער אונז אַרויסנעמען פון מיצר הגלות — וואָס אַלע גלות'ן ווערן אָנגערופן מצרים[56], מלשון מיצר וגבול — און אונז ברענגען „אל ארץ טובה ורחבה", דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ וארא, ר"ח שבט, תשכ"ב)

בא

א. ווען משה רבינו האָט איבערגעגעבן צו פרעה די רייד פון דעם אויבערשטן, אַז ער וועט ברענגען אויף מצרים די מכת בכורות, האָט ער אויך אָנגעגעבן די צייט ווען די מכה וועט קומען, בחצות — אין מיטן דער נאַכט; (נאָר צוליב דעם וואָס די אצטגניני (שטערן־זעער) פרעה קענען אַ טעות האָבן אין דער פּינקטלעכקייט פון דער צייט, האָט משה רבינו געזאָגט[1] „כחצות הלילה וגו'", אַז דאָס וועט פּאַסירן אַרום האַלבע נאַכט).

איז ניט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס האָט מען בכלל געדאַרפט אָנגעבן פרעה'ן די צייט ווען מכת בכורות וועט זיך אָנהויבן? ער האָט דאָך געקענט זאָגן סתם — ווי ביי די אַנדערע מכות — אַז דער אויבערשטער וועט ברענגען די מכה אויף מצרים, ניט אָנגעבנדיק דערביי די צייט. זעט מען דערפון, אַז מכת בכורות האָט אַ ספּעציעלע שייכות מיטן זמן פון חצות הלילה, אויף אַזויפיל, אַז בכדי צו איבערגעבן פרעה'ן וועגן אָט־דער מכה האָט מען דערביי געמוזט אָנגעבן דעם זמן (מער ניט צוליב „שמא יטעו אצטגניני פרעה", האָט משה געזאָגט „כחצות הלילה וגו'").

נאָך געפינען מיר ביי מכת בכורות, אַנדערש ווי ביי די אַלע אַנדערע מכות, א) ביי דער מכה האָבן די אידן געדאַרפט מאַכן אַ באַזונדערן צייכן אויף זייערע הייזער — דעם דם מילה און דם פון קרבן פסח[2] „על שתי המזוזות ועל המשקוף" — בכדי די מכה וואָס וועט קומען אויף די מצריים זאָל ניט שאַטן די אידן. ב) דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט[3]: „ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", אַז די גאַנצע נאַכט זאָלן די אידן ניט אַרויסגיין פון זייערע הייזער, וואָרום „מאחר שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים"[4], וויבאַלד אַז ס'איז געגעבן געוואָרן רשות צום משחית, מאַכט ער ניט קיין אונטערשייד צווישן אַ צדיק און אַ

56) ויק"ר פי"ג, ה.

1) ברכות ד, א. הובא ברש"י שמות יא, ד.

2) פדר"א פכ"ט. ת"י שמות יב, יג. זח"ב לה, ב.

3) שמות יב, כב.

4) מכילתא שם. ב"ק ס, סע"א. הובא ברש"י שמות שם. וראה שו"ע רבינו הזקן הל' שמירת גו"נ סו"ס יג.

רשע, און אויך אידן האָבן געקענט געטראָפן ווערן פון דער מכה.

ולכאורה: אויך פון די אַנדערע מכות האָבן די אידן ניט געליטן. די מכות זיינען געווען נאָר פאַר די מצריים. איז דאָך אויך ביי די איבע־ריקע מכות געווען ניתנה רשות למשחית, און פונדעסטוועגן האָבן די אידן ניט געדאַרפט האָבן קיין ספע־ציעלע באַוואָרענישן צו באַשיצן זיי פון משחית — פאַרוואָס דוקא ביי מכת בכורות האָבן די אידן דאָס יאָ געדאַרפט האָבן? און אין וואָס באַ־שטייט דער חילוק און נויטיקייט פון די צוויי זאַכן: א) לא תצאו גו׳. ב) דער צייכן פון דם מילה ופסח.

ב. דער חילוק צווישן מכת בכורות און די איבעריקע מכות איז:

די אַנדערע מכות זיינען ניט געווען אין אַזאַ אופן וואָס קען הייסן „ניתנה רשות למשחית". אַפילו די מכות וואָס האָבן אָנגערירט ניט בלויז ממונם של מצרים נאָר אויך זייער לעבן — ווי למשל ערוב — איז דאָך אָבער דער משחית געווען באַגרעניצט אין דער השחתה, עס האָט זיך דורכ־געפירט דורך אַ באַשטימטע באַג־רעניצטע[5]) זאַך (צפרדע, כנים א.א.וו.). ער האָט געהאַט רשות צו מזיק זיין אָדער הרג'ענען די מצריים נאָר אויף דעם וועג פון דער באַטרעפנדער מכה[6]). דערפאַר איז דאָס ניט „ניתנה רשות למשחית". דאַקעגן ביי מכת בכורות האָט מען אים געגעבן רשות — מען געפינט ניט קיינע הגבלות אין דעם אופן ווי צו טויטן די בכורי מצרים. און וויבאַלד אַז „ניתנה רשות למשחית", האָבן די אידן געדאַרפט אַ באַוואָרעניש, בכדי ער זאָל ניט מזיק זיין אויך אידן.

אַ טיפערער חילוק איז: די מטרה פון די מכות איז בעיקר ניט געווען צו שלאָגן די מצריים, נאָר בכדי מען זאָל וויסן „כי אני הוי׳", ווי עס שטייט אויך בפירוש ביי אייניקע פון די מכות[7]): „בזאת תדע וגו׳", „למען תדע וגו׳", „בעבור תדע וגו׳". דע־ריבער האָט מען דאָס ניט געדאַרפט פאַר די אידן, ווייל אידן האָבן שוין אָן דעם געהאַט די ידיעה אין אלקות[8]). און אין דעם גופא איז מחולק מכת בכורות פון די ניין מכות: בא זיי איז דער געשלאָגענער אַליין ניט נאבד געוואָרן לגמרי און אויך ער עצמו האָט געהאַט די תועלת פון דער ידיעה. ביי מכת בכורות אָבער איז געווען ומת כל בכור גו׳. די מטרה פון מכת בכורות איז געווען אויך צו טויטן די בכורי מצרים, צו מאבד זיין זיי לגמרי — און ניט בכדי זיי בעצמם זאָלן דורך דעם וויסן „כי אני הוי׳". דערפאַר האָט מען דאָ געדאַרפט באַוואָרענען אַ מעגליכע טענה פון מדת הדין: „מה נשתנו אלו מאלו", מיט וואָס זיינען — בנוגע צו דעם עונש (ניט בנוגע דער ידיעה) — די אידן אַנדערש פון די בכורי מצרים, ווייל אויך די אידן אין מצרים זיינען געווען פאַרזונקען אין קליפה[9]), „אלו עובדי ע״ז וכו׳"[10]); און דע־

5) גם מכת דבר — הייתה מוגבלת ביותר, כי לא הייתה אלא במקנה ורק בחמשת מינים (זח״ב לא, ב).

6) כמש״נ (שמות ט, לא־לב): והשעורה נוכתה כי השעורה אביב גו׳ לא נוכו כי אפילות הנה.

7) שמות ז, יז. ח, יח. ט, יד.

8) ראה תו״א וארא (נז, א). תו״ח שם.

9) ראה זו״ח ר״פ יתרו.

10) ילקוט ראובני שמות יד, כז. זח״ב קע, ב.

ריבער איז געווען אַן אָרט, אַז דער שליח פון מדת הדין, דער משחית, זאָל ניט לאָזן אונטערשיידן צווישן די מצריים און אידן.

(הגם ס׳שטייט [11]: „ועברתי וגו׳ והכיתי כל בכור וגו׳ אעשה שפטים אני הוי׳" — און די חז״ל [12] לערנען דערפון אַרויס: „אני ולא מלאך וכו׳ אני הוא ולא אחר", אַז די מכת בכורות האָט דער אויבערשטער אַליין גע־בראַכט אויף מצרים, פונדעסטוועגן, איז דער משחית אויך געווען דערביי און געקאָנט מקטרג זיין [13]), און צוליב דעם האָבן געדאַרפט זיין די באַ־וואָרעניש, אַז דער משחית זאָל ניט האָבן קיין צוטריט).

אין דעם איז געווען צוויי ענינים: א) בכלל אין ארץ מצרים איז געווען „ניתנה רשות", אַן הגבלות — העלפט ניט קיין אות, ווייל איננו מבחין כו׳ אַלע גלייך — איז די עצה נאָר לא תצאו גו׳. ב) אין די הייזער פון די אידן, וואָס ביי דעם איז געווען אַ הגבלה [14] „ופסחתי עליכם", איך וועל איבערשפּרינגען איבער אייך — איז דאָך ניטאָ דער רשות למשחית — במילא קען זיין הבחנה, אַן אונטער־שיד צווישן אידן און מצרים. און דער אונטערשיד איז פאַרבונדן מיט דעם אות.

ג. עס איז אָבער נאָך אַלץ ניט מובן: וויבאַלד אַז די טענה פון מדת הדין, „מה נשתנו אלו מאלו", האָט געהאַט אַן אָרט, איז ווי אַזוי האָט

11) שמות יב, יב.

12) ספרי דברים כו, ח. וראה „הגדה של פסח עם לקוטי מנהגים וטעמים" (הוצאת קה״ת) ע׳ 25.

13) זח״ב מא, סע״א. זח״ג קמט, א.

14) שמות יב, יג.

דער „אות" געקענט באַשיצן די אידן פון דער טענה און פון איר תוצאה — מכת בכורות? דער ענטפער אויף דעם איז, אַז מכת בכורות איז געקו־מען פון אַזאַ מדריגה אין אלקות — „הקב״ה בכבודו ובעצמו" — וואָס איז אינגאַנצן העכער פון השתלשלות, למעלה פון מדת הדין און במילא איז דאָמאָלסט לגמרי קיין אָרט ניטאָ פאַר טענות פון מדת הדין. טענות פון שכל קענען תופס מקום זיין אין די מדריגות פון סדר השתלשלות וואָס זיי זיינען געמאָסטן און באַגרענעצט. אָבער העכער פון סדר השתלשלות, וואָס איז געווען בשעת מכת בכורות, איז דאָרט ניט שייך קיין שכל׳דיקע טענות.

און דאָס איז דער ביאור אויף דעם וואָס מכת בכורות איז געווען בחצות הלילה דוקא, ווייל פונקט אין דער רגע פון חצות הלילה איז מאיר דער אור שלמעלה מהשתלשלות, וואָס דער־פאַר קען די רגע מחבר זיין דיביידע האַלבע נעכט — חסד און גבורה. די ערשטע האַלבע נאַכט איז דער זמן פון מדת הגבורה, וואָס דערפאַר זעען מיר, אַז דאַן ווערט וואָס ווייטער אַלץ פינסטערער; די צווייטע האַלבע נאַכט איז מאיר מדת החסד, און דעריבער הויבט דאַן אָן ווערן אַלץ ליכטיקער און ליכטיקער — און די רגע פון חצות פאַראייניקט ביידע קעגנזאַצן פון חסד און גבורה, ווייל אין איר איז מאיר דער אור וואָס איז העכער פון השתלשלות. וכידוע, אַז דער וואָס איז מחבר צוויי ענינים הפכיים מוז ער אַליין זיין העכער פון ביידע הגבלות [15]).

15) ראה בכ״ז אוה״ת ד״ה ויחלק עליהם פ״ה ואילך. ובהשמטות שם.

דאָס מיינט, אַז ביי מכת בכורות האָט מאיר געווען די עצמיות׳דיקע אהבה פון דעם אויבערשטן צו אידן, אַזאַ אַהבה וואָס איז העכער פון אַלע טעמים און אַלע חשבונות. און מצד דער אַהבה עצמית, איז אַפילו ווען שכל פרעגט „מה נשתנו אלו מאלו״, „הלוא אח עשו ליעקב״ 16) — זיי זיינען דאָך ביידע גלייך — זאָגט אָבער דער אויבערשטער: „ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי״, ער האָט ליב אידן — ווייל זיי זיינען זיינע קינדער, „בנים אתם לה׳ אלקיכם״ 17), און די אהבה פון אַ פאָטער צו קינדער איז אַן עצמיות׳דיקע אהבה וואָס קען ניט אָפּגעפרעגט און ניט אָנגערירט ווערן פון קיין שום שכל׳דיקן טעם און טענה.

דערפאַר האָט משה רבינו געדאַרפט דערמאָנען פאַר פרעה׳ן די צייט ווען מכת בכורות וועט קומען, „כחצות הלילה״, צו מרמז זיין אַז דאָס וועט זיין אַ גילוי פון למעלה מהשתלשלות. וואָרום אָן דעם רמז אויף דעם העכערן אור וואָלט פרעה וחרטומיו ניט געקענט גלויבן, אַז אַ מכה, וואָס איר מטרה איז צו מאבד זיין קליפּה, און אין דער צייט וואָס „ניתנה רשות למשחית״, זאָל ניט אָנרירן די אידן, כאָטש „לא נשתנו אלו מאלו״. צוליב דעם האָט משה רבינו געזאָגט „כחצות הלילה״, אַן אור — העכער פון השתלשלות.

ד. עס האָט אָבער געמוזט זיין אַז אידן זאָלן האָבן אַן אות. דער ביאור אין דעם:

אַלע ג־טלעכע המשכות וואָס קומען מלמעלה ווערן נמשך נאָר דורך דער עבודה פון אידן דאָ למטה. אויך די גילויים פון למעלה מהשתלשלות, ביז דער אהבה עצמית פון דעם אויבערשטן צו אידן, מוז מען דערצו האָבן עבודה — הגם אַז זייענדיק אַן עצמיות׳דיקע אהבה, איז זי דאָך אַלע מאָל גאַנץ, פונדעסטוועגן פאָדערט זיך עבודה למטה בכדי די אהבה זאָל זיין בגילוי (און זאָל נתקבל ווערן בפנימיות) למטה. אָבער, די עבודה מוז זיין ענלעך צו דער המשכה — אַן עבודה העכער פון טעם ודעת, ד. ה. העכער פון השתלשלות כחות פנימיים ביי דעם אידן.

דערפאַר איז אויך דער צייכן אויף די אידישע הייזער אין דער נאַכט פון מכת בכורות באַשטאַנען — דם מילה און דם פסח, ווייל זיי האָבן אויסגעדריקט דעם פאַרבונד פון אידן מיט דעם אויבערשטן אין אַן אופן פון למעלה מטעם ודעת: דער כריתת ברית פון אַ אידן מיט דעם אויבערשטן דורך מצות מילה איז אַ פאַרבונד וואָס איז העכער פון שכל (ווי מיר זעען עס פון דעם וואָס די מצוה איז צו מל זיין אַ אידיש קינד צו אַכט טעג ווען ער איז נאָך לגמרי ניט קיין בר־שכל) 18); אַזוי איז אויך די מצוה פון קרבן פסח געווען דעמאָלט אין אַן אופן פון מסירת נפש, העכער פאַר טעם ודעת, ווייל די שעפּסן פאַר דעם קרבן פסח זיינען געווען „תועבת מצרים״, די עבודה זרה פון מצרים, און די אידן האָבן גענומען דעם שעפּס, אים געהאַלטן פיר טעג פאַר די אויגן פון די מצריים, און געזאָגט אָפן אַז זיי גייען אים שחט׳ן און מקריב זיין פאַר דעם אויבערשטן. איז דאָך

16) מלאכי א, ב-ג.
17) דברים יד, א.
18) ראה לקוטי שיחות ח״א פ׳ תולדות.

דאָס אַן עבודה פון מסירת נפש בפועל.

און די עבודה פון מסירת נפש בגילוי, למעלה מטעם ודעת פון אידן, האָט אויך מלמעלה אַרויסגערופן בגי־לוי די אַהבה עצמית למעלה מטעם ודעת, וואָס דאָס איז דער גילוי פון חצות הלילה.

ה. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין די שייכות פון די מאמרי חז״ל בנוגע דעם זכות וועלכן אידן זיינען אויסגעלייזט געוואָרן פון מצ־רים. אַמאָל זאָגן חז״ל [19]: „בזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים", אַז די גאולה איז געווען אין זכות פון דער אמונה פון אידן אין בשורת הגאולה („ויאמן העם וישמעו כי פקד ה׳") [20], און אַמאָל זאָגן חז״ל [21]) אַז זיי זיינען נגאל געוואָרן בזכות די צוויי דמים, דם פסח און דם מילה, („בדמיך חיי וגו׳") [22]. ווייל די ביידע ענינים, סיי אמונה און סיי די דמים פון פסח און מילה, זיינען העכער פון טעם ודעת.

אמונה בכלל איז העכער פאַר שכל און בפרט די אמונה פון אידן אין דער גאולה זייענדיק אין גלות מצרים. על פי טבע איז געווען אוממעגלעך אַז די אידן זאָלן קענען באַפרייט ווערן פון מצרים, וואָרום „לא הי׳ עבד יכול לברוח ממצרים" [23]) — אַפילו איין קנעכט האָט פון דאַרט ניט גע־קענט אַנטלויפן — און מכל־שכן ששים רבוא. דערצו איז גרינג צו פאַרשטעלן זיך ווי די אידן זיינען דאַן געווען צעבראָכן פון קושי הגלות והשעבוד בכלל, און גאָר באַזונדער די צעבראָכנקייט און יסורים פון גזי־רת פרעה אויף די קליינע קינדער (וואָס די טבע בני אדם איז צו מוותר זיין אויף אַלץ, אַבי עס זאָל ח״ו ניט שאַטן זיינע קינדער און ספּעציעל קליינע קינדער). און ניט קוקנדיק אויף זייער גרויסער צעבראָכנקייט, און זייער שטרענגער אָפּגעשלאָסנקייט אין שווערן גלות פון מצרים, האָבן די אידן געגלויבט מיט אַן אמונה פשוטה אין דער בשורת הגאולה פון משה רבינו, אַז דער אויבערשטער וועט זיי באַפרייען און אַרויסנעמען פון גלות.

האָט די אמונה פשוטה וואָס איז למעלה מטעם ודעת אַרויסגערופן אויך למעלה די אַהבה עצמית וואָס העכער פון טעם ודעת, הגם על פי שכל האָט געקענט זיין אַ טענה: „מה נשתנו אלו מאלו". אָבער, כנ״ל, בכדי אַז די אַהבה עצמית, פון למעלה מהשתלשלות, זאָל אַראָפּקומען און ווירקן דורך סדר השתלשלות, ביז עס זאָל פון איר קענען זיין בפועל ממש למטה גאולת ישראל, האָט אויך ביי די אידן זייער עצמיות׳דיקער פאַרבונד מיט דעם אויבערשטן גע־דאַרפט אַראָפּקומען בגילוי און ווירקן אויף זייערע כחות פנימיים ביז אין אַן ענין של פועל. און דאָס האָבן די אידן געטאָן דורך זייער עבודה אין מצות פסח און מצות מילה — דער פאַרבונד פון למעלה מן השכל דורכ־געפירט אין עשי׳ בפועל.

ו. אויפן פסוק „ויהי בחצי הלילה" ברענגט די מכילתא צוויי דעות: א) „יוצרו חלקו" (דער באַשעפער האָט

---

19) מכילתא שמות יד, לא.

20) שמות ד, לא.

21) פדר״א פכ״ט. מכילתא שמות יב, ו. הובא ברש״י שם.

22) יחזקאל טז, ו.

23) מכילתא שמות יח, יא. הובא ברש״י שם, ט.

די נאַכט צעטיילט); ב) „יודע עתותיו ושעותיו הוא חלקו" (דער וואָס ווייסט זיינע צייטן און זיינע שעות האָט צעטיילט די נאַכט). און דער רדב"ז איז מבאר[24]) דעם אונטערשייד פון די ביידע דעות: לויט דער ערשטער דעה האָט דער אויבערשטער, וואָס ער איז דער באַשעפער פון דער נאַכט, אָפּגעשטעלט אויף אַ קורצע ווײַלע דעם גלגל (דעם אַרומקרייז פון צבא השמים), מבטל געווען דעם ענין פון זמן, און דאָס האָט אָפּגעטיילט, אויף אַ קענטיקן אופן, די ערשטע האַלבע נאַכט פון דער צווייטער; לויט דער צווייטער דעה האָט מען דאָ קיין נס ניט געדאַרפט, נאָר דער אויבערשטער, וואָס ער איז „יודע עתותיו ושעותיו", האָט ער מצמצם און מכוון געווען צו דער גענויער האַלבער נאַכט — הגם אַז אַ מענטש קען עס ניט באַווייזן — און אין אָט־דעם פּינקט־לעכן מאָמענט האָט ער געשלאָגן די בכורי מצרים. וואָס איז דער חילוק בפנימיות פון די צוויי דעות? ובי־חוד: צוליב וואָס האָט מען גע־דאַרפט דעם נס פון יוצרו חלקו?

ז. דער ביאור פון די ביידע דעות:

דאָס איז געוויס, אַז די המשכה אין דער צייט פון מכת בכורות איז געקומען פון אַן אָרט וואָס איז הע־כער פון השתלשלות, ווי פריער גע־רעדט באריכות. די דעות טיילן זיך אָבער פאַנאַנדער, אין וואָס פאַר אַן אופן איז די המשכה אַראָפּגעקומען למטה. לויט דער דעה אַז „יוצרו חלקו", איז אויך למטה די המשכה געווען בגילוי אין אַן אופן פון למע־לה מן הטבע און למעלה מן הזמן, ווייל טבע און זמן זיינען ניט קיין כלים צו אַזאַ אור שלמעלה מהש־תלשלות, האָט דעריבער דער אויבערשטער אָפּגעשטעלט דעם גלגל, מבטל געווען זמן און טבע. לויט דער צווייטער דעה, איז עס ניט געווען קיין ביטול הטבע, נאָר די המשכה פון למעלה מהשתלשלות איז נמשך און נתגלה געוואָרן אין די לבושים פון טבע (על דרך ווי ס'איז געווען ביי דעם נס פון פורים). און אין דעם צווייטן אופן איז פאַראַן אַ באַזונדער מעלה, וואָס טבע גופא איז דערהויבן געוואָרן — טבע איז געוואָרן אַ כלי צו למעלה מן הטבע.

וויבאַלד אַז „אלו ואלו דברי אל־קים חיים", זיינען אין דעם גילוי פון חצי הלילה געווען ביידע מעלות (נאָך העכער ווי אין נס פון פורים): דער אור שלמעלה מהשתלשלות האָט זיך אָנגעטאָן אין טבע אין אַ פּני־מיות („יודע עתותיו ושעותיו"), דער אור האָט אָבער אויך מאיר גע־ווען דורך טבע בגילוי (יוצרו חלקו).

דער טעם דערפון איז: מכת בכו־רות, די לעצטע מכה, איז געווען דער אָנהויב פון יציאת מצרים. וואָס דער תכלית פון יציאת מצרים איז מתן תורה, ווי עס שטייט[25]): „בהו־ציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", און דער ענין פון מתן תורה איז דאָך צו מחבר זיין מעלה און מטה[26]), דער חיבור פון אלקות שלמעלה מהטבע מיט טבע, דעריבער איז אויך בשעת מכת בכורות געווען דער גלוי'דיקער חיבור פון מעלה מיט מטה דורך

24) שו"ת רדב"ז ח"א סי' תתי"ד.

25) שמות ג, יב.

26) ראה שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא יט. וראה לעיל ע' 758 וע' 776.

ביידע ענינים צוזאמען — „יוצרו" און „יודע עתותיו ושעותיו".

וואס דאס האט מען אויך געזען ביי יציאת מצרים בכלל: אויך נאך דער גאולה פון מצרים איז דאס לאנד מצרים ניט בטל געווארן, זי איז פארבליבן א מלוכה אויך שפע־טער. און פונדעסטוועגן, אין דער זעלבער צייט ווען מצרים איז געווען בתקפה און „לא הי' עבד יכול לברוח ממצרים", זיינען ארויסגעגאנגען ששים רבוא, אויסער פרויען און קינ־דער — און דאס איז געווען „ביד רמה".

ח. ווי געזאגט פריער, איז דער גילוי שלמעלה מהשתלשלות בשעת יציאת מצרים געקומען דורך דם מילה און דם פסח. וויבאלד אז אין דעם גילוי פון חצות איז געווען בגלוי די התכללות פון מעלה מיט מטה, מוז מען זאגן, אז אויך די עבודה פון אמונה און מסירת נפש למעלה מטעם ודעת דורך דם מילה ודם פסח איז געווען אין אזא אופן, וואס האט דורכגענומען אויך די כחות פנימיים, ביז צו די גאר נידע־ריקסטע ענינים[27], וואס דעריבער האט עס אויך למעלה גע'פועל'ט, אז דער גילוי שלמעלה מהשתלשלות האט דורכגענומען אויך די לבושי הטבע.

די עבודה פון ברית מילה, ווי שוין גערעדט באריכות[28], איז צו דורכנעמען דעם בשר הגשמי ביז „יסוד סיומא דגופא"[29] און דעם בשר הגשמי פארבינדן כביכול מיט דעם אויבערשטן אין א „ברית עו־לם", למעלה מטעם ודעת. נאך מע־רער איז געווען קענטיק דער פאר־בונד שלמעלה מטעם ודעת מיט גאר נידעריק — אין דער עבודה פון דם פסח; מ'האט גענומען א שה, א זאך וואס איז דרויסן אפילו פון דעם גוף האדם, — „סיומא דגופא" איז נאך אלץ א טייל פון מענטשן, אבער שה איז א זאך וואס גע־הערט צו חלקו בעולם — און נאך נידעריקער — דעם שה האבן די מצריים געמאכט פאר זייער עבודה זרה, און אויך דאס האבן די אידן געמאכט פאר א כלי צו דער מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת.

וואס דאס איז אויך וואס מיר זעען, אז קרבן פסח איז אנדערש פון אלע אנדערע קרבנות[30] דער־מיט, וואס „שלא בא מתחילתו אלא לאכילה". אלע קרבנות איז מצות אכילה ביי זיי א מצוה נוספת צום עיקר הקרבן. אבער ביי קרבן פסח איז דער גאנצער קרבן צוליב אכילת הפסח. דאס איז דער ענין פון קרבן פסח, אז אין עניני אכילה, וואס אין זיי איז דער אדם שוה לבהמה[31], זאל זיך אויסדריקן די אמונה ומסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת.

27) כן הוא גם כללות מצות אלו, כי ב' מצות אלו — מילה ופסח — דהם מהמצות שנתנו קודם מתן תורה, שאז הי' העולם מזוהם (ראה שבת קמו, א. זח"א נב, ב), שלכן הי' אז הגזירה שתחתונים לא יעלו למעלה (שמו"ר פי"ב, ג) ולא הי' אפשר שתורה ומצות יתלבשו בגשמיות העולם, וקודם יצי"מ ומ"ת הוצרך לברר כמה פרטים מהעולם כמו שהוא בזוהמתו עדיין, וזה הי' נתינת כח להפסק וביטול הזוהמא בשעת מ"ת (משיחת ר"ח כסלו תשי"ב).

28) ראה לעיל ע' 834.

29) הקדמת ת"ז (יז, א).

30) פסחים עו, ב.

31) חגיגה טז, א.

ט. מ'האָט שוין גערעדט כמה פעמים [32], אַז אמיתית ענין החרות איז, אַז ניט נאָר די נשמה זאָל זיין פריי פון די הגבלות פון גוף און נפש הבהמית, נאָר עס דאַרפן אויך באַפרייט ווערן דער גוף און נפש הבהמית, און אויך חלקו בעולם, פון די ענינים וואָס פאַרשטעלן אויף אלקות — אויך אין זיי זאָל זיך דערהערן דער גילוי הנשמה.

און די הכנה צום אמת'ן חירות — פון דער נשמה, גוף ונפש הבה־מית און חלקו בעולם — איז געווען גילוי האמונה (גילוי הנשמה), וואָס האָט זיך אויסגעדריקט ביז אין מילה (יסוד סיומא דגופא), און אויך אין שה, דבר שחוץ ממנו (חלקו בעו־לם) [33].

און וויבאַלד אַז דער כח אויף אַראָפּקומען זייער נידעריק נעמט זיך פון זייער הויך, איז דערפון פאַר־שטאַנדיק, אַז ווי הויך ס'איז דער כוח פון מילה וואָס פועל'ט און איז מגלה אלקות אויך אין בשר הגשמי ביז „יסוד סיומא דגופא" — איז דער כוח פון קרבן פסח, נאָך העכ־כער — דערמיט, וואָס ער איז ממשיך אלקות אויך אין דעם דרויסן פון מענטשן, אין חלקו בעולם. און דוקא דורך דעם פירט זיך אויס אמיתית ענין החירות. און ווי שוין גערעדט [34], אַז כל־זמן דער „רכוש גדול", חלקו בעולם, איז נאָך ניט אַרויס פון מצרים, פעלט עס אין דער שלי־מות פון חירות.

און דערפאַר געפינען מיר, אַז דם מילה איז געווען אַ הכנה, אַ צו־גרייטונג צו דם פסח. ווי עס ווערט דערציילט אין מדרש [35], אַז בשעת אידן האָבן געוואָלט עסן דעם קרבן פסח און משה האָט זיי געזאָגט אַז זיי מוזן זיך פריער מל זיין, האָבן זיך די אידן דאַן מל געווען. וואָס אַ הכנה איז דאָך קלענער ווי די

32) ראה ג"כ מכתב לחג הפסח תשכ"ב ובהמצוין שם.

33) אין לזה סתירה מהמבואר בתניא פל"א, „שהרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי כי לא פסקה זוהמתן עד מ"ת", שלכן היתה היציאה ממצרים בדרך בריחה, כי אף שהי' אז החירות גם בנוגע לבירור הגוף ונה"ב (כמבואר בת"ז תנ"ו ובזו"ח ר"פ יתרו), מ"מ להיות שהבירור בליל פסח נעשה, בעיקר, מצד הגילוי שלמעלה, ומצד עצמם לא היו מוכנים לזה (ועבודתם במילה ופסח לא היתה בעיקרה אלא לעורר את הגילוי שלמעלה, כי העולם הי' אז בזוהמתו עדיין, ובמילא המצות אז היו באופן אחר (— שלכן אין למדין מלפני מ"ת — ירוש' מוע"ק פ"ג ה"ה. יומא כח, ב. שדי חמד כללים בערכו ובפאת השדה. אנציקלופדי' תלמודים בערכו. וראה לעיל הערה 27)), לכן ביטול הרע שבנה"ב הי' רק בחיצוניות ובגלוי, ובפנימיות ובהעלם נשאר עדיין הרע בתקפו. וביטול הרע (בחיצוניות) מצד הגילוי שלמעלה, הי' ההתחלה ונתינת כח לבטל הרע (בפנימיות) בדרך עבודה מלמטלמ"ע בימי הספירה, ואז בשעת מ"ת (אחרי גמר העבודה דספירה) פסקה זוהמתן, גם זו שבפנימיות ושבהעלם (משיחות ליל ב' דחג הפסח תש"כ).

34) ראה לעיל פ' ויגש. ועפי"ז יש לבאר מה שמפסח מצרים למדו רז"ל (פסחים צו, א) שקרבן תמיד טעון ביקור (ד' ימים קודם שחיטה) — כי ביקור הקרבנות (שכללותם הוא קרבן תמיד), קירוב האדם לאלקות, שיהי' בתמימות בלי שום מום, בא ע"י בירור חלקו בעולם (פסח), וכאשר אינו ממלא את תפקידו בבירור חלקו בעולם, גם כשמברר את כל כחות נפשו עד לכחות היותר תחתונים (מילה), אפשר שעצם נשמתו נמצאת בגלות עדיין, כמבואר לעיל פ' ויגש, ולא בקירוב לאלקות.

35) לקח טוב שמות יב, ו.

זאָך צוליב וועלכע מען איז זיך מכין.

י. כימי צאתך מארץ מצרים אַר־אנו נפלאות. די גאולה העתידה בקרוב וועט זיין בדומה צו יציאת מצרים. פונקט ווי יציאת מצרים איז געקומען בזכות האמונה, וואָס איז נתגלה געוואָרן און אַראָפּגעקומען אויך אין כחות פנימיים ביז אין כחות היותר תחתונים (מילה), און אויך אין ענינים וואָס אויסער דעם מענטשן (פסח) — אַזוי וועט אויך די גאולה העתידה קומען בזכות האמונה; אַז ניט קוקנדיק אויף דעם גרויסן העלם והסתר פון אונזער גלות וועט מען מעורר זיין די אמונה פשוטה אין ביאת המשיח, אַז „הנה זה עומד אחר כתלנו"[36], אַז אָט־אָט קומט ער שוין, ער שטייט שוין הינטער דער וואַנט. און די אמונה וועט ניט בלייבן אין אַן אופן פון מקיף, נאָר זי וועט נתגלה ווערן אין די כחות פנימיים, אָנהויבנדיק פון הבנה והשגה, מדות, ביז צו ווירקן אויף אַלע, אַפילו די נידעריקסטע כחות (מילה). און דאָס קומט דורך לערנען חסידות באופן פון הבנה והשגה, חסידות חב״ד[37], וואָס זי איז מגלה די אמונה און איז זי ממשיך אויך אין די כחות פנימיים חב״ד, ביז עס ווירקט אויך אויף אַלע כחות, לשנות טבע מדותיו. און דאָס איז מען ממשיך אויך אין חוצה (פסח), וואָס די הפצת המעינות חוצה, וועט ברענגען — כהבטחת מלכא משיחא — דעם „אתי מר", בקרוב ממש.

(מלוקט משיחות אחש״פ תשכ״א ותשכ״ב)

יו״ד שבט

א. ס'איז ידוע די אגרת הקודש פון בעל שם טוב[1], וואו עס ווערט דערציילט וועגן זיין שאלה וואָס ער האָט געפרעגט משיח'ן: „אימתי קא אתי מר?" ווען וועט משיח קומען? און די תשובה פון משיח'ן: „לכשיפוצו מעינותיך חוצה", אַז ער וועט קומען ווען די קוואַלן פון חסידות וועלן פאַרשפּרייט ווערן אין דרויסן.

אַלע ענינים זיינען דאָך מרומז אין תורה[2]: דער תרגום זאָגט אויפן פסוק[3] „ובני ישראל יוצאים ביד רמה", — „בריש גלי". שטייט אין ספרים אַז אין דעם וואָרט „בריש" איז מרומז דער בעל שם טוב: בריש איז ראשי תיבות „ר' ישראל בן שרה", און אויך „ר' ישראל בעל שם"[4].

אויך שטייט אין ספרים, אַז אין דעם וואָרט „בריש" איז מרומז דער רשב״י: בריש איז ר״ת „ר' שמעון בן יוחאי"[4]. אויך דער אריז״ל: „ר' יצחק בן שלמה". וואָס דורך דער

36) שה״ש ב, ט.

37) ראה ג״כ לעיל ע' 799, שי״ט כסלו (ר״ה לחסידות חב״ד) הו״ע ברית מילה.

1) ראה לעיל ע' 794 הערות *29, 30. ביאור הענין — ראה שיחת שמח״ת תר״ץ (לקו״ד ח״ב ע' 572 ואילך).

2) זח״ג רכא, א. וראה ב״ק צב, א.

3) שמות יד, ח.

4) הובא בדגל מחנה אפרים במקומו.

תורה פון רשב"י והאריז"ל[5]) וועט קומען די גאולה — „ובני ישראל יוצאים ביד רמה". כדאיתא בזהר[6]) : „האי ספר הזהר יפקון בי' מן גלותא ברחמים" (מיט דעם ספר הזוהר וועט מען אַרויסגיין פון גלות מיט רח־מים). רשב"י און אויך דער אריז"ל האָבן דאָך מגלה געווען פנימיות התורה נאָר צו יחידי סגולה, און דאָס אויך מיט הגבלות, גילוי המ־שיח וועט דאָך זיין נאָר ווען פני־מיות התורה וועט נתגלה ווערן אין אַן אופן פון הפצה דוקא[7]), און או־מעטום ביז אין חוצה, און דער ענין האָט זיך אָנגעהויבן פון דעם בעל שם טוב, וואָס ער האָט אָנגעהויבן מגלה זיין חסידות צו אַלעמען, אָן הגבלות.

ב. אין תורה איז אַלץ בדיוק. איז דאָך אויך מדויק דאָס וואָס דער רמז פון רשב"י, האריז"ל און פון בעל שם טוב איז ניט אין דעם לשון הפסוק נאָר אין תרגום.

פשטות הכתוב רעדט וועגן יצי־את מצרים. נאָר ווייל גלות מצרים איז אַ שורש צו אַלע גליות[8]), און יציאת מצרים איז אַ שורש צו אַלע גאולות, איז אין דעם פסוק פון יציאת מצרים אויך מרומז די גאולה העתידה דורך משיח צדקנו.

אין תרגום איז אָבער די גאולה העתידה מרומז מער בגילוי. די אי־בערזעצונג פון דער תורה פון לשון הקודש אויף אַ גלות־שפּראַך, אין תרגום, איז געווען צוליב דעם וואָס אין זמן הגלות האָבן ניט אַלע פאַר־שטאַנען לשון קודש. דאָס מיינט, אַז דורך תרגום האָט מען ממשיך געווען תורה און לשון קודש אויך אין אַ לשון חול, אַז אויך פון חול זאָל ווערן קודש[9]). און דאָס איז אַ הכנה צו דער גאולה העתידה.

ביי גאולת מצרים איז דער רע געבליבן בתקפו, וואָס דערפאַר האָבן די אידן געדאַרפט אַנטלויפן פון דעם רע[10]) — „כי ברח העם". אַנדערש וועט זיין אין דער גאולה העתידה, וואָס אויף דעמאָלט שטייט[11]) : „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", רע און טומאה וועט דאַן אינגאַנצן פאַר־שווינדן. און דערפאַר וועט מען ביי דער גאולה העתידה ניט דאַרפן אַנט־לויפן — „כי לא בחפזון תצאו ובמ־נוסה לא תלכון"[12]), נאָר „וראו כל בשר יחדיו"[13]), אַז אויך דער בשר הגשמי דאָ למטה וועט זען אלקות במוחש.

5) ראה הקדמת הס' כסא מלך, מקדש מלך.
6) ח"ג קכה, ב. וראה אגה"ק סי' כו.
7) כדיוק הל' בתקוני זוהר (ת"ו בסופו) דברי אליהו הנביא מבשר הגאולה מגלותנו זה (לרשב"י) : כמה ב"נ לתתא יתפרנסון מהאי חיבורא דילך כד אתגלי לתתא בדרא בתראה בסוף יומיא ובגינא וקראתם דרור בארץ גו'. ובכסא מלך שם ביאר והדגיש : בדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח כו' (אף אשר) זה כמה מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסון כו' יפורשו מאמריו העמוקים בהקדמות שגילה האריז"ל זלה"ה כו' שיבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ז הסגולה דבגיני' וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'. — ראה ג"כ הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

8) ראה ויק"ר פי"ג, ה.
9) ראה לעיל פ' וארא. תורה אור משפטים ד"ה ויראו גו' לבנת הספיר.
10) תניא פל"א.
11) זכרי' יג, ב.
12) ישעי' נב, יב. וראה המשך וככה — תרל"ז בסופו.
13) שם מ, ה.

און דעריבער זיינען דוקא אין תרגום מרומז די נעמען פון רשב"י, האריז"ל און בעל שם טוב, ווייל זייער תורה דאַרף זיין אין אַן אופן פון „יפוצו מעינותיך חוצה" (ניט אַנטלויפן פון חוץ, נאָר אדרבה, דאָרט פאַרשפרייטן די מעיינות פון פנימיות התורה), אַזוי ווי דער תרגום ברענגט אַריין לשון קודש און תורה אין חול און אין חוצה, וואָס דורך דעם וועט זיין די גאולה העתידה.

ג. אַ איד האָט מיר געשריבן אין אַ בריוו, אַז אין דעם וואָרט „בריש" איז אויך מרומז דער רבי בעל ההי־לולא: ר' — רבי, י' — יוסף יצחק, ב' — בן, ש' — שלום (דובער) און אויך שטערנא שרה (דעם רבי'נס מוטער).

הגם אַז בדרך כלל איז ניט קיין דרך צו מאַכן אייגענע ר"ת ורמזים, אָבער בנוגע ענינים וואָס מצד עצמם זיינען זיי קלאָר און ריכטיק, האָט אַן אָרט צו זאָגן וועגן דעם אויך אַ רמז. — יעדע הנהגה ודרך אין וועלט, איז געשמאַקער אויב מען געפינט דוגמתם (על כל פנים אַ ווייטע דוגמא) בעניני תורה. קען מען זאָגן בעניננו: דאָס איז על דרך ווי דער רמב"ם זאָגט בהקדמתו לפירוש המשניות, וועגן אתרוג, הדס וכו', וואָס די גמרא דרש'נט זיי אַרויס פון פסוק, איז ניט דער פשט, אַז אַן די דרשות האָט מען ניט גע־וואוסט וואָס עס מיינט „פרי עץ הדר וכו'", נאָר אידן האָבן בכל הדורות געוואוסט בקבלה פון משה רבינו דור אחר דור וואָס עס זיינען די ד' מינים, נאָר אַזוי ווי אַלץ איז דאָך מרומז אין תורה, האָבן די חכמים געזוכט און געפונען אַ רמז אויף דעם אויך פון פסוקי התורה.

ד. ווי דערמאָנט פריער, איז די התחלה פון מגלה זיין חסידות צו אַלעמען, אָן קיינע הגבלות, האָט זיך אָנגעהויבן פון דעם בעל שם טוב. וכידוע, אַז דער בעש"ט איז גע־גאַנגען מעיר לעיר ומכפר לכפר, און גערעדט ענינים פון תורת החסידות אויך צו אנשים פשוטים ביותר. נאָר בכדי אַז די אנשים פשוטים זאָלן עס קענען באַגרייפן, האָט דער בעל שם טוב די ענינים פון חסידות אַראָפּגעטראָגן לויט זייער ערך, אין סיפורים, קורצע תורה־ווערטער וה־דומה, און אין דעם זיינען געווען רזין און רזין דרזין.

די הנהגה פון מעזריטשער מגיד — תלמיד און ממלא מקום פון בעל שם טוב — איז געווען, צו ריידן חסידות בגלוי (ניט אָנגעטאָן אין לבושים פון סיפורים וכדומה), דאָס איז אָבער געווען נאָר פאַר זיינע תלמידים, וגדולי תורה, אָבער ניט פאַר אַלעמען.

די הנהגה פון דעם אַלטן רבי'ן — תלמידו וממלא מקום פון מגיד — און די רביים ממלאי מקומו, איז געווען צו אָנטאָן עניני חסידות אין שכל, אַז אויך שכל אנושי זאָל קענען באַגרייפן תורת החסידות. און דאָס איז דער אויפטו פון חסידות חב"ד, צו מגלה זיין חסידות פאַר אַלע אידן, ניט נאָר פאַר יחידי סגולה, וואָס זיינען שייך צו דעם מצד גודל נשמתם אָדער מצד עבו־דתם. ובפרט איז דאָס געווען אַזוי נאָך דער גאולה פון י"ט כסלו[14].

14) ראה שיחת יט כסלו תרס"ח (תורת שלום ע' 112 ואילך).

און דורך דעם האָט זיך במשך הזמן אַלץ מער פאַרגרעסערט און פאַרברייטערט דער קרייז פון די וואָס לערנען מעינות תורת החסידות, וגדול לימוד שמביא לידי מעשה, די הנהגה חסידותית.

פונדעסטוועגן, איז תורת החסידות פאַרט ניט געווען אויף אַזויפיל צוגענגלעך פאַר אַלעמען, ווייל נאָר בעלי שכל האָבן געקענט פאַרשטיין תורת החסידות. דרכי החסידות זיינען געווען פאַר אַלעמען, אויך פאַר אנשים פשוטים, אָבער תורת החסידות האָבן געקענט פאַרשטיין נאָר בעלי שכל. אויך בנוגע צו מפרסם זיין חסידות איז געווען אַ חילוק צווישן חסידים און ניט חסידים. דער חוג פון חסידים האָט זיך טאַקע געהאַלטן אין איין פאַרגרעסערן, עס זיינען אָבער נאָך אַלץ פאַרבליבן צוויי חוגים: חסידים און ניט חסידים.

די הנהגה פון רבי'ן בעל ההילולא איז געווען, צו ריידן חסידות פאַר אַלעמען, אָן קיינע הגבלות. אומעטום וואו דער רבי איז געקומען האָט ער גערעדט חסידות, ניט רעכענענדיק זיך צי ס'איז אַ חסידישער אָרט צי ניט. נאָך מערער: דער רבי האָט ספּעציעל געלייגט גרויס מי אַז אויך די, וואָס עס האָט זיי נאָך געפעלט אין קיום המצות, זאָלן לערנען תורת החסידות. ער האָט אָראָפּגעטראָגן און געגעבן צו פאַרשטיין חסידות אויך פאַר די וואָס עס פעלט זיי אין ידיעה, ביז אַז אַפילו די וואָס פאַרשטייען ניט קיין לשון קודש און אַפילו ניט קיין אידיש, האָט דער רבי געהייסן פאַר זיי איבערזעצן חסידות בשפת המדינה.

און בדרך אפשר קען מען זאָגן, אַז אין דעם גלייכט זיך אויס די הנהגה פון רבי'ן מיט דער הנהגה פון דעם בעש"ט: זיי האָבן ביידע גערעדט תורת החסידות אין אַן אופן וואָס איז צוגעפּאַסט פאַר אַלעמען, אויך פאַר אַנשים פשוטים, און אויך האָבן זיי ביידע מפיץ געווען חסידות אין אַלע קרייזן — אָן הגבלות. אַנדערע רביים האָבן געמאַכט צוגענגלעך פאַר אַלעמען, אויך פאַר אַנשים פשוטים, דעם גיין און לעבן אין די דרכי החסידות. דער בעש"ט און דער רבי, האָבן ניט נאָר דרכי החסידות נאָר אויך תורת החסידות געגעבן צו אַלע אידן.

ה. דער בעש"ט האָט, ווי געזאָגט, אַראָפּגעטראָגן און מלביש געווען חסידות אין סיפּורים וכדומה, און זיי דערציילט פאַר אַנשים פשוטים און אין קורצע תורה־ווערטער. אין הגם אַז אין די תורה־ווערטער און אַפילו אין די סיפּורים זיינען טאַקע געווען רזין דרזין, האָבן אָבער די אַנשים פשוטים פון זיי גענומען בגלוי די סיפּורים, אָדער דעם קורצן וואָרט, און ניט די פּנימיות, די סודות וואָס זיינען געווען אין דעם תורה־וואָרט אָדער אין די סיפּורים.

דער רבי אָבער, האָט מגלה געווען תורת החסידות אַז אַלע זאָלן דאָס קענען פאַרשטיין. ער האָט עס טאַקע אַראָפּגעטראָגן אין גרינגע ענינים אין פּשוט'ע אותיות, אָבער דאָך האָבן די מקבלים באַנומען אַז עס רעדט זיך חסידות, און על כל פּנים אפס קצהו פון די רזין האָבן אויך זיי גענומען פון דעם.

דאָס הייסט, אַז דעם שטעל אין הפצת תורת החסידות אין אַזאַ אופן וואָס פאָדערט זיך אַלס הכנה קרובה וסמוכה ממש צו ביאת המשיח —

וואָס משיח וועט דאָך קומען בגלוי און בגלוי צו אַלע אידן, וואָס דער־יבער דאַרף אויך די הכנה דערצו, די הפצה פון תורת החסידות, זיין צו אַלע אידן אין אַן אָפענעם אופן — דעם שטעל האָט גענומען דער רבי.

דער רבי איז געוועזן דער וואָס האָט גענומען דעם אבן טוב שבכתר המלך, וואָס אין דעם הענגט אָפּ די גאַנצע חשיבות פון כתר וכמשל הידוע[15], און אים אַראָפּגעטראָגן ביז אין ענגליש און פראַנצויזיש וכו׳. איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער רבי איז געוועזן דער וואָס האָט געמאַכט די לעצטע, ממש די לעצטע הכנה צו דער גאולה, גאולה האמתית, וואָס זי איז דאָך ווי דער רמב״ם פסק׳נט אָפּ קלאָר ווי זי וועט זיך אָנהויבן און דעם גאַנצן סדר ווי די גאולה וועט אָנגיין[16]:

(דער אָנהויב וועט זיין) עס וועט אויפשטיין אַ מלך פון בית דוד, וואָס לערנט תורה און איז עוסק אין מצוות — ווי דוד זיין פאָטער — לויט דער תורה שבכתב און (תורה) שבעל־פה; און ער וועט צווינגען אַלע אידן צו גיין אין איר (וועג פון דער תורה) און צו מחזק זיין אירע שפּאַלטן; און וועט מלחמה האַלטן די מלחמות ה׳ כו׳ און מצליח זיין און בויען דעם מקדש אויף זיין אָרט און צונויפזאַמלען די פאַרוואָגלטע אידן כו׳ און וועט מתקן זיין די גאַנצע וועלט צו דינען דעם אוי־בערשטן כו׳,

און ווי דער נביא זאָגט אַז די איצטיקע גאולה וועט זיין כימי צאתך מארץ מצרים — אין אַן אופן וואָס — אראנו נפלאות[17], אַ גאולה ביד רמה און בריש גלי, דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת יו״ד שבט תשי״ב)

בשלח

א. נאָכדעם ווי די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, און זיינען געקומען צום ים סוף, ווערנדיק נאָכגעיאָגט פון פרעה מיט די מצריים, האָט זיי משה רבינו געזאָגט: „אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה׳ אשר יעשה לכם היום, כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם. ה׳ ילחם לכם ואתם תחרישון״. זאָגט אויף דעם די מכילתא[1], אַז קומענדיק צום ברעג ים, איז צוליב דער מורא פאַר די מצריים, האָבן זיך די אידן צעטיילט אין פיר כיתות מיט פיר פאַרשידענע מיינונגען: איין כתה האָט געזאָגט, „ליפול אל הים״, מען זאָל זיך אַריינוואַרפן אין ים אַריין (זיך דער־טרינקען, אַבי ניט ווערן צוריק קנעכט ביי פרעה); אַן אַנדער כתה האָט גע־זאָגט „לשוב למצרים״, אַז מען זאָל זיך אומקערן קיין מצרים (און ווערן ווידער עבדים צו פרעה); נאָך איינע האָט געזאָגט „לעשות מלחמה כנגדן״ —

15) ראה התמים חוברת ב ע׳ מט.

16) רמב״ם הל׳ מלכים פי״א ה״ד. וראה מכתב כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע (בקובץ מכתבים ח״א מכתב ט).

1) שמות יד, יג.

17) מיכה ז, טו. וראה ג״כ זח״ב קפט, ב. רמ, רע״א.

מלחמה האַלטן מיט פרעה און זיין חיל (אפשר וועט זיך די אידן אײַנגעבן זיי צו מנצח זיין); און די פערטע כתה האָט געהאַלטן מען זאָל ניט טאָן קיין איינע פון די אַלע זאַכן, נאָר „נצוות כנגדן" — שרייען צום אויבערשטן ער זאָל העלפן.

און אויף יעדער מיינונג פון די פיר כתות האָט משה רבינו געענטפערט אין די צוויי אויבן־געבראַכטע פסוקים. צו די וואָס האָבן געזאָגט „ליפול אל הים", איז צו זיי געווען דער ענטפער: „התיצבו וראו את ישועת ה'" — (שטאַרקט און) שטעלט זיך אויף און זעט די ישועה פון אויבערשטן. צו דער כתה וואָס האָט געזאָגט „לשוב למצרים", האָט מען געענטפערט: „כי כאשר ראיתם את מצרים גו' עוד עד עולם", אַז איר וועט שוין זיי (די מצריים) מער קיינמאָל ניט אָנקוקן. די וואָס האָבן געזאָגט מען זאָל מלחמה האַלטן מיט די מצריים, האָט מען זיי דערויף געענטפערט: „ה' ילחם לכם" — דער אויבערשטער וועט פאַר אייך מלחמה האַלטן מיט מצרים. און צו דער פערטער כתה וואָס האָט געזאָגט, אַז מען זאָל שרייען און בעטן דעם אויבערשטן, איז געקומען דער ענטפער: „ואתם תחרישון" — איר זאָלט שווייגן און ניט מתפלל זיין.

נאָר וואָס דען זאָל מען טאָן — „דבר אל בני ישראל ויסעו": גייט ווייטער אין דער ריכטונג וואָס פירט צום באַרג סיני צו מקבל זיין דאָרט די תורה, וואָס דאָס איז דער צוועק פון אַרויסגיין פון מצרים.

דאַרף מען פאַרשטיין, ווי קומט עס וואָס די ענטפערס צו די אַלע פיר אויבנדערמאָנטע כתות — וואָס לכאורה זיינען דאָך זייערע סברות זייער ווייט איינע פון דער צווייטער — ווערן אַריינגענומען אַלע צוזאַמען אין דער זעלבער אמירה[2]? די סברא פון „לשוב למצרים", אומקערן זיך צוריק אין גלות מצרים (וואָס איז אינגאַנצן דאָס פאַרקערטע פון יציאת מצרים), איז דאָך גענצלאַך אַנדערש פון דער סברא פון „ליפול אל הים" — וואָס ביי דער כתה איז אַזויפיל געווען אָפּגעפרעגט דאָס אומקערן זיך קיין מצרים, ביז זיי זיינען געווען גרייט אויף מסירת נפש, צו דערטרינקען זיך אין ים, מסירת נפש אויך ברוחניות — וואָרעם מען טאָר זיך ניט מאבד זיין לדעת[3] — עס איז געווען אַ תנועה פון מסירת נפש, אַבי ניט צו אַריינפאַלן אין די הענט פון פרעה. אין תנועות הנפש — איז די סברא פון אומקערן זיך קיין מצרים נאָך מער בסתירה צו דער סברא פון דער כתה וואָס האָט געפאָדערט צו מלחמה האַלטן מיט פרעה וחילו. אַ תנועה פון עבדות — אַ תנועה פון מרידה און, אדרבה, מנצח זיין דעם אדון; אין געפיל און הנחה (דעם אָפּלייג) באַ זיך — איז על אחת כמה וכמה די ערשטע סברא אין קעגנזאַץ צו די וואָס האָבן געזאָגט אַז מ'זאָל שרייען און מתפלל זיין צום אויבערשטן. די הנחה פון יאוש — די הנחה אַז עס הייגנט אָפּ נאָר אין דעם אויבערשטן. וכידוע דער ענין פון צו בעטן ביי דעם אויבערשטן אויף אַלע באַדערפענישן, און באַזונדערס אין אַן עת צרה — דער שורש ותוכן המצוה[4], אַ מצוה נעלית ביותר, ווייל אין איר

2) ראה דרז"ל עה"פ שמות ג, יד. אסתר ז, ה.

3) דלפני מ"ת נצטוו ע"ז (ב"ק צא, ב. ב"ר פל"ד, יג. רמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ג).

4) ראה ס' החינוך סתל"ג. ספהמ"צ שרש מצות התפלה.

ווערט אויסגעדריקט דער ענין האמונה אין דעם אויבערשטן און זיין יכולת כו׳ — ביז אַז (לכמה דעות) איז צוליב דעם וואָס זי איז אַ מצוה כללית ווערט זי ניט גערעכנט אין דער צאָל פון די תרי״ג מצוות[5]

(כאָטש דאָן איז נאָך געווען פאַר מתן תורה, איידער תפלה האָט בכלל געקענט אָנגערופן ווערן מצוה[6], איז אָבער דערפון וואָס נאָך מתן תורה איז זי אַ מצוה נעלית ביותר, פאַרשטאַנדיק אַז אויך פריער איז עס געווען אַן ענין נעלה).

היינט ווי קומט עס וואָס די אָנווייזונגען צו די פיר פאַרשידענע, קעגנגעזעצטע כתות זיינען געגעבן געוואָרן אין איין ענטפער?

מען דאַרף אויך פאַרשטיין דעם סדר ווי אין דער תורה ווערן אויסגערעכנט (דורך די ענטפערס וואָס האָבן זיי שולל געווען) די סברות פון די פיר כתות: צום ערשטן די סברא „ליפול אל הים", און דערנאָך — „לשוב למצרים"; לכאורה האָט מען צום אַלעם ערשטן געדאַרפט שולל זיין דעם „לשוב למצרים", דער גאָר נידעריקער סוג סברא, און ערשט שפּעטער אויך שולל זיין די אַלע העכערע סוגים: „ליפול אל הים", „לעשות מלחמה" ביז „נצווח כנגדן".

ס׳איז אויך ניט פאַרשטאַנדיק: פאַר־וואָס זיינען טאַקע אָפּגעפרעגט אַלע סברות פון די כתות? דאָס וועלן אומקערן זיך קיין מצרים, איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס מ׳האָט עס שולל געווען — ס׳איז דאָך אינגאַנצן דער היפך פון יציאת מצרים; אַריינוואַרפן זיך אין ים האָט אויך קיין אָרט ניט — אַ איד טאָר קיינמאָל ניט אַריינפאַלן אין יאוש ר״ל. ובפרט נאָך אַליין טאָן אַ מעשה בזה[7]. אָבער מלחמה האַלטן קעגן פרעה וחילו איז דאָך לכאורה אַ גלייכע זאַך[8], און ווער רעדט — „נצווח כנגדן", בעטן ביי דעם אויבערשטן, איז דאָך די בעסטע עצה — מען גיט זיך אינגאַנצן אַוועק צו דעם אויבערשטן. אפילו דורך דעם דרך פון „ויסעו", גיין ווייטער, דריקט זיך ניט אויס דאָס איבערגעבן זיך לה׳ — אַזויפיל ווי דורך תפלה, ווייל דער „ויסעו", קען אויך קומען פון פחד פאַר פרעה, אָדער פון אַנדערע סיבות.

ב. מיט קריעת ים סוף איז פאַרענדיקט געוואָרן דאָס אַרויסגיין פון מצרים. ביז דאַן האָבן אידן נאָך אַלץ געהאַט אַ שייכות צו מצרים. מיר זעען דאָך, אַז אפילו נאָכדעם ווי די אידן זיינען, אַרויסגייענדיק פון מצרים, צוגעקומען צו פי החירות — וואָס לויט דעם מנהג פון מצרים איז יעדער קנעכט געוואָרן אַ בן חורין צוקומענדיק צו פי החירות[9] — זיינען זיי נאָך אַלץ געוואָרן נאָכגעיאָגט פון פרעה וחילו, וועלכע האָבן די אידן על פי טבע געמוזט מנצח זיין[10], ווען איז אינגאַנצן פאַרענדיקט געוואָרן די יציאה פון גלות מצרים

---

5) ראה לקו״ת בלק (ע, ד).

6) עיין רמב״ם הל׳ מלכים רפ״ט: בא אברהם ונצטווה . . במילה. והוא התפלל שחרית.

7) ראה פרשת דרכים די״ג ד״ה אך כפי.

8) שהרי וחמושים — מזוינים — עלו בנ״י מארץ מצרים (מכילתא ורש״י ר״פ בשלח).

9) לקח טוב שמות יד, ב. חזקוני שם (בשם מדרש).

10) ראה תנחומא דברים יב, כט: פרעה לקח . . שלשים איש יצאו על כל אחד ואחד מישראל.

— ערשט בשעת קריעת ים סוף[12]). דעריבער שטייט אין תוספתא[13]), אַז מ'דאַרף דערמאָנען קריעת ים סוף יעדן טאָג, אַזוי ווי מ'דאַרף מזכיר זיין יציאת מצרים בכל יום; וואָרום כל זמן מ'האָלט נאָך פאַר קריעת ים סוף איז מען ניט זיכער אויך מיט דער יציאה פון מצרים (דאָס זעלבע אין דער עבודה רוחנית פון יציאת מצרים וקריעת ים סוף יעדן טאָג).

דערפון וואָס קריעת ים סוף, גמר יציאת מצרים, האָט געקענט זיין ערשט נאָך דעם ווי מ'האָט שולל געווען די דעות פון אַלע פיר כתות און מ'האָט געפאָלגט דעם ציווי הקדוש ברוך הוא: „ויסעו" — איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך באַ דער יציאת מצרים הרוחנית פון „בכל דור ודור וכל יום ויום"[13]), מוז זיין די הנהגה פון „ויסעו"; און אויב מען פירט זיך לויט אַ דעה פון די ד' כתות, אפילו די הנהגה פון „ונצווח כנגדן", קען מען ניט אַרויסגיין פול־שטענדיק פון מצרים.

ג. אין דער עבודה הרוחנית פון יציאת מצרים דאַרפן, בכללות, זיין בײדע זאַכן: די התחלה פון יציאת מצרים, און דער גמר — קריעת ים סוף.

צום ערשטן דאַרף מען אַרויסגיין פון די מצרים והגבלות פון נפש הבהמית וואָס באַשרענקען די נפש האלקית. אַ איד דאַרף וויסן, אַז הגם ער געפינט זיך אין עולם הזה, עולם הקליפות, וואו די רשעים זיינען שטאַרקער[14]) — איז אויף אים קיינער ניט קיין בעל הבית, ער איז ניט אונטערגעוואָרפן צו פרעה מלך מצרים. אַ איד דינט נאָר דעם אויבערשטן: „עבדי הם — ולא עבדים לעבדים"[15]). כאָטש דער יצר הרע און נה"ב, פרעה און מצרים, שטאַרקן זיך צו באַגרענעצן, מיט זייערע מצרים וגבולים, די כחות פון נפש האלקית און פאַרשקלאַפן זיי און זיי ווילן צונעמען ביי אַ אידן זיין געשמאַק אין תורה און מצוות[16]) — שטייט דער איד אין אַ תנועה פון קבלת עול, ער נעמט אויף זיך דעם עול מלכות שמים, צו דינען נאָר דעם אויבערשטן, און ניט פרעה מלך מצרים, אין אַלץ וואָס איז נוגע צום פועל ממש; און דורך דעם גייט ער אַרויס פון עבדות צו מצרים און געפינט זיך ביי פי החירות.

אָבער, ווי געזאָגט, איז די יציאה פון מצרים נאָך ניט פולשטענדיק, ווייל וויבאַלד אַז קיין געשמאַק אין ג־טלעכקייט האָט ער ניט, נאָר ער טוט אַלץ בלויז מיט קבלת עול[17]), במילא, יאָגן זיך נאָך אים פרעה וחילו ווידער צו משעבד זיין אים. ד"ה, אַז די מצרים והגבלות פון יצר הרע ונפש הבהמית

11) גם בענין בירור הניצוצות „רכוש גדול", שהו"ע עיקרי ביצי"מ (כמבואר לעיל פ' ויגש) — עיקרו הי' בשעת קי"ס. כי נוסף על מה שארז"ל (מכילתא (בא יב, לו). רש"י שמות טו, כב): גדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, הנה גם ביזת מצרים הרי היתה אצלם לכתחילה בתורת שאלה, ורק בטביעת המצריים בשעת קי"ס, נקנית לגמרי. — כן גם התכלית דיצי"מ, מתן תורה (שמות ג, יב), באה ע"י ההכנה דקי"ס דוקא, כמבואר בתו"א רד"ה אשירה. לקו"ת ס"פ צו. וכמרז"ל פסחים קיח, א.

12) הובאה בתו"א רד"ה אז ישיר. והיא רפ"ב דברכות. שו"ע רבינו הזקן סי' סו סעיף יב.

13) פסחים קטז, ב. תניא רפמ"ז.

14) תניא פ"ו.

15) קידושין כב, ב ושי"נ. הובא ברש"י שמות כא, ו.

16) כמש"נ וימררו את חייהם. היא התורה כי היא חיינו (ראה תו"א ר"פ שמות).

17) ראה תניא ספל"א.

און דער העלם פון וועלט קעמפן נאָך אַלץ אויף צו באַגרענעצן און פאַר־שטעלן דעם אור פון נפש האלקית.

דעריבער מוז אויך זיין די עבודה וואָס ברענגט דעם פולשטענדיקן אַרויסגיין פון מצרים — קריעת ים סוף: „הפך ים ליבשה"[18] (ער פאַרוואַנדלט ים אין טריקעניש), דאָס הייסט, אַז דער כוח אלקי וואָס איז פאַרדעקט אין דער בריאה — „ים" (ווי דער ים וואָס פאַרשטעלט אויף אַלץ וואָס אין אים), קומט אַרויס בגילוי — „יבשה". און ווען ער פועל'ט דורך זיין עבודה צו דערזען בגילוי דעם אלקות פון יעדער זאַך, גייט ער אַרויס אינגאַנצן פון מצרים, ווייל וועלט פאַרשטעלט אים שוין נישט מער דעם אור אלקי, אדרבה, אין וועלט גופא זעט ער ג־טלעכקייט.

ד. וויבאַלד אַז אַלע סברות פון די פיר כתות זיינען אויסגעדריקט געוואָרן נאָך דער התחלה פון יציאת מצרים, מוז מען זאָגן, אַז די אַלע סברות מוזן ניט שטערן דעם קיום פון תורה ומצוות בפועל — (וואָרום אויב ס'איז פאַראַן ביי אַ אידן אַ סברא וואָס זי איז מנגד צום שולחן ערוך, איז עס אַ באַווייז אַז ער איז נאָך גאָר ניט אַרויס פון מצרים) — ס'איז מער ניט וואָס ער האַלט נאָך פאַר קריעת ים סוף, פאַר אים פאַרשטעלט נאָך דער העלם והסתר פון וועלט און דערפאַר האָבן ביי אים פרעה וחילו אַן אָרט און זיי טוען אויף די סברות פון די פיר כתות. און בכדי צו פועל זיין קריעת ים סוף, וואָס דורך דעם וועט דערטרונקען ווערן דער חיל מצרים און עס וועלן אַראָפּגענומען ווערן אַלע מצרים וגבולים, מוז מען פריער אָפּפרעגן יעדער הנהגה לויט די סברות פון די פיר כתות.

ה. די פיר כתות, ווי זיי ווערן מרומז אין די פסוקים, זיינען אין דעם סדר פון מלמטה למעלה: די לייכטסטע הנהגה אין עבודה איז „ליפול אל הים": וויבאַלד ס'איז אַזאַ וועלט וואו פרעה וחילו קענען ח"ו האָבן אַ נצחון, וויל ער מיט דער וועלט אינגאַנצן ניט האָבן צו טאָן. ער וועט זיך אָפּשליסען, אַריינוואַרפן זיך אין „ים" — אין אַ „ים" וואָס איז מטהר — ים של תורה, ים של תפלה, ים של תשובה, און פאַרבינדן זיך דורך דעם מיטן אוי־בערשטן. אַי, וואָס וועט זיין מיט דער וועלט, מיט אַ צווייטן אידן, טאָן עפּעס אַז פרעה זאָל ניט זיין קיין מושל בכיפה (אַליין הערשער)? דרייט ער זיך אַרויס: ערשטנס, זאָל טאָן אין דעם עמעצער אַנדערש; און בכלל, „בהדי כבשי דרחמנא למה לך"[19] — ס'איז דעם אויבערשטנס אַ זאַך; איך בין ניט מחויב צו פאַרזאָרגן די וועלט. זיין ענין — זאָגט ער — איז צו באַוואָרענען זיך אַליין: וועט ער זיך אַריינוואַרפן אין ים און זיך אָפּשיידן פון וועלט.

אַזאַ סאָרט הנהגה פלעגט מען רופן „אַ צדיק אין פעלץ". ער טוט אָן אַ פעלץ בכדי אים זאָל זיין וואַרעם. דאָס וואָס אין וועלט הערשט אַ ביטערע קעלט — וואָס קען ער דערצו טאָן? ער איז דאָך ניט בכוח אָנוואַרעמען די גאַנצע וועלט. אלא ער קען דאָך אָנ־וואַרעמען נאָך אַ אידן, נאָך צוויי אידן, אָנוואַרעמען אַ ווינקל פון וועלט — דאָס איז אָבער פאַר אים קיין ענין ניט. לויט זיין גרויסקייט — קומען

18) תהלים סו, ו.

19) ברכות י, א.

אין באַטראַכט נאָר גרויסע זאַכן: אָנ־וואַרעמען אַ גאַנצע וועלט. און וויבאַלד אַז דאָס איז ניט פאַר זיינע כחות — טוט ער אָן אַ „פעלץ" און — יוצא.

אַ העכערער אופן אין עבודה איז — „לשוב למצרים": ער ווייסט אַז די כוונה איז „לא תהו בראה לשבת יצרה"[20], מען הייסט טאָן אין וועלט, מוז ער דאָך דאָס נעבאַך טאָן, „ועל כרחך אתה חי"[21], ער מוז זיך געפינען אין עולם הזה, אין אַ גוף ונפש הבהמית — אַזוי האָט דער אויבערשטער געוואָלט. איז דערפאַר בשעת עס וועט קומען צו עם אַ הוראה, אַ קלאָרע אָנ־ווייזונג ער זאָל טאָן אַ געוויסע פעולה טובה אין וועלט, וועט ער זי מוזן טאָן, דאָס איז אָבער ביי אים אַן עבודת פרך — אָן אַ חיות און אָן אַ רגש, און אודאי אַז ער וועט ניט גיין זוכן און וועט ניט ליגן מיט אַ השתדלות צו באַלייכטן זיין גוף און זיין חלק אין עולם, ווייל ער האָט אין דעם ניט קיין חיות; ער טוט נאָר ווען און ווייל ער מוז אויספאָלגן אַ הוראה.

בכלל שטייט ער אין אַ תנועה פון יאוש. ער האַלט אַז ער וועט אַלץ איינס גאָרנישט קענען אויפטאָן — ניט מיט דער וועלט און אפילו ניט מיט זיך. ער וועט שוין ניט קענען אויסמיידן דעם „לשוב למצרים", ער וועט מוזן זיין אַן עבד ביי מצרים — וועלט, דאָס איז חלקו וגורלו, נאָר ווייל ער מוז דאָך מקיים זיין וואָס עס שטייט אין שו"ע, טוט ער דאָס, אָבער אין אַן אופן פון „עבודת פרך": עס גייט אויף די זון, דאַוונט ער ותיקין; קומט די צייט פון מנחה, דאַוונט ער מנחה; דאַרף ער עסן, מאַכט ער אַ ברכה לפני' ולאחרי'; טרעפט ער אַ אידן וואָס בעט בא אים אַ טובה, טוט ער אים די טובה. ביז אַפילו אַז בשעת מען קומט צו אים און מ'דערציילט אים אַז ניט ווייט געפינט זיך אַ איד וועמען ער קען טאָן אַ טובה בגשמיות אָדער ברוחניות, וואָס מצד הדין פון „ואהבת לרעך כמוך" מוז ער יענעם העלפן — טוט ער דאָס. אָבער אַלץ וואָס ער טוט איז אָן אַ רצון, אָן אַ תענוג, אָן אַ חיות און אָן קיין שום מרץ. ביי אים טוט זיך עס אין אַן אופן פון עבודת פרך, ווייל ער איז שוין לאחר היאוש, ער וועט סיי ווי פאַרבלייבן אין מצרים.

קבלת עול און עבודת עבד איז טאַקע ראשית העבודה, אָבער ניט מער ווי ראשית העבודה[22]. נאָך דעם דאַרף און מוז זיין חיות און שמחה. בשעת אַ איד לערנט תורה און ער ווייסט אַז דורך לימוד התורה ווערט ער פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, דאַרף די ידיעה ביי אים אַרויסרופן אַ חיות, ביז אַז אויך אַ צווייטער וואָס גייט פאַרביי, זאָל זען אַז ער טוט עס ניט בלויז מיט קבלת עול, נאָר אויך מיט שמחה. און אַזוי איז בנוגע צו קיום שאר המצוות: ווייסנדיק אַז ווען מען נעמט אַ פעל פון אַ בהמה און מ'שרייבט אויף איר אָן די פיר פרשיות, מאַכט מען דערמיט פון דעם עור הבהמה אַ כלי צו אלקות, און דערנאָך, ווען ער טוט אָן די תפילין אויף דער לינקער האַנט און אויפן קאָפּ פירט ער אויס דעם רצון העליון[23] — דאַרף דאָס ביי אים אַרויסרופן די גרעסטע שמחה. אַ איד דאַרף פילן ווי דורך יעדער וואָרט תורה וואָס ער

---

20) ישעי' מה, יח.

21) אבות פ"ד מכ"ב.

22) תניא פמ"א. קונטרס העבודה פ"ג ואילך.

23) ראה שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ז ופע"ג.

לערנט און דורך יעדער מצוה וואָס ער איז מקיים נעמט ער איין די גאַנצע וועלט[24]), ער מאַכט קלענער דעם מצ־רים פון וועלט. אָבער ווען ער שטייט אין אַ תנועה פון יאוש ר״ל און ער פּילט די תורה ומצוות ווי אַ משא וואָס ער מוז זי נעבאַך שלעפּן מדי יום ביומו, אָן שמחה און אָן חיות, איז עס אָן ענין פון עבודת פּרך פון מצרים.

נאָך אַ העכערער אופן איז — „לע־שות מלחמה כנגדן״: ניט קענענדיק סובל זיין דעם העלם והסתר וואָס פּרעה מלך מצרים וחילו מאַכן אויף אין וועלט, קעמפט ער קעגן זיי. אַזאַ עבודה איז העכער פון „לשוב למצ־רים״, וואָרום ער שטייט ניט אין קיין תנועה פון יאוש, אדרבה, ער פּילט די שטאַרקייט פון כחות הקדושה אַז זיי קענען באַזיגן אַלע כחות הטומאה, ובמילא טוט ער זיין עבודה, די מלחמה קעגן פּרעה וחילו, מיט אַ חיות. דער חסרון אין דעם איז: יעדער אופן עבודה האָט זיך זיין צייט, אַז דער אויבערשטער הייסט גיין צום תעבדון את האלקים על ההר הזה, צו מתן תורה — דאַרפ׳ן זיך ניט אָפּשטעלן און זוכן, פאַרנעמען זיך מיט אַנדערע זאַכן. אַז זיין עבודה אין דעם באַשטימטן זמן איז צו באַלייכטן די וועלט מיטן אור התורה, האָט קיין אָרט ניט אַנשטאָט דעם צו אָנהייבן שלאָגן זיך מיט מצ־רים. ביי אים איז איצט דער זמן פון „ויסעו״, גיין מיט אַ שריט נענטער צו מתן תורה ומצות — ניט לעשות (אויפטאָן, אָנהייבן) אַ מלחמה מיט מצ־רים.

ומובן, אַז לבד זאת וואָס דאַמאָלס איז געווען דער ציווי פון גיין צום תעבדון את האלקים איז — בכלל אַ שאָד צו אַוועקגעבן די צייט און כחות אויף מלחמה, אויב מען קען דאָס אויסנוצן אויף גיין און ווערן מיט אַ טריט נענטער צו הר סיני. אויך — ביי אַ מלחמה איז דאָ שאָדן והיזק אויך ביים צד המנצח; אויסער דעם, מען קען ניט וויסן פון וואַנען עס קומט ביי אים די סברא צו טאָן אַזאַ עבודה: ווי־באַלד ער האָט ניט אָנגעפרעגט דעם אויבערשטן ומשה עבדו וואָס צו טאָן, נאָר ער טוט אַזוי ווייל עס קומט ביי אים אַזוי אויס אין זיין שכל, און ער שטעלט אויס זיין אייגענע מלחמה־סטראַטעגיע לויט זיין מענטשלעכן שכל — קען דאָך זייער זיין אַז זיין קאָך און מרץ אין דער מלחמה קומען ניט פון צד הקדושה, נאָר ווייל ער איז בטבע הגבורות כו׳[25]). און אין דעם קו הגבורה, איז דאָך ניטאָ דער והן לא — לא הפסיד[26]).

דער העכסטער אופן פון די פיר איז — „נצוות כנגדן״, תפלה: ער איז באַהעפט[27]) און פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן, און וויל דורכפירן דעם אויבערשטנס רצון. דערפאַר איז ביי אים ניט די תנועה פון „ליפול אל הים״, באַווארענען זיך אַליין דורך אָפּשיידן זיך פון וועלט, וואָרום דער רצון העליון איז דאָך אַז די וועלט זאָל זיין אַ דירה לו יתברך; ניט „לשוב למצרים״, אַ תנועה פון יאוש ר״ל, וואָרום ער האָט דעם בטחון הגמור, אָן קיינע ספיקות, אַז דעם אויבערשטנס רצון וועט זיך זיכער דורכפירן; ניט „לעשות מלחמה כנגדן״ דורך אייגענע סטראַטעגיעס, וואָרום ער איז דאָך

24) ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ג ה״ד.

25) ראה ספר דרך מצותיך פט, ב.

26) ראה תניא פל״ב.

27) תפלה לשון התחברות וכמו התופל כלי חרס (ראה קונ׳ העבודה בתחלתו, ובכ״מ).

באהעפט און אינגאַנצן בטל צום אוי־בערשטן, איז דאָך ניט שייך אַז ער זאָל האָבן אייגענע רצונות. דעריבער איז זיין עבודה — נישט צו מישן זיך אין סדרי הנהגות העולם און ער גיט איבער אַלץ צום אויבערשטן, נאָר ער איז מתפלל און בעט ביי אים, אַז דער אויבערשטער זאָל העלפן אין וועלט אַלץ וואָס עס דאַרף זיך אויפטאָן, און ער האָפט צום אויבערשטן אַז ער וועט ממלא זיין זיין בקשה און דער אויבער־שטער וועט אויפהויבן די וועלט.

איז כאָטש אַז דאָס איז אַ תנועה פון ביטול, ביז ביטול במציאות, וויבאַלד אָבער אַז ער האָט אָפּגעמאַכט באַ זיך אַז ער, דער מתפלל, טוט אין דעם גאָרניט, איז ניט דאָס דער דרך. עס דאַרף זיין — עבודה.

ו. כאָטש מען מאָנט פון אַ אידן ער זאָל ניט זיין קיין מציאות פאַר זיך, ער זאָל האָבן די הכרה אַז אַלץ וואָס ער טוט איז עס ניט בכחו ועוצם ידו נאָר „הוא הנותן לך כח לעשות חיל״ [28]), דער אויבערשטער גיט דעם כח אויף דעם, פונדעסטוועגן, צוזאַמען דערמיט, מאָנט מען ביי אַ אידן עבודה, ער זאָל טאָן מיט די כחות וואָס מ'האָט עם געגעבן.

אַ איד איז דאָך פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, און אַזוי ווי דער אויבער־שטער איז נושא הפכים, אַזוי מאָנט מען אויך פון אַ אידן צוויי קעגנזאַצן: ביטול במציאות, ער זאָל וויסן אַז אַלץ טוט דער אויבערשטער, און פונדעסט־וועגן זאָל ביי אים זיין עבודה ויגיעה בכח עצמו דוקא.

על דרך ווי בנוגע צו צרכים הגש־מיים פון אַ אידן, מאָנט מען פון אים צוויי הפכים: פון איין זייט זאָל ער האָבן די אמונה פשוטה אַז אַלץ קומט פון דעם אויבערשטן, און וויבאַלד אַז עס קומט פון אויבערשטן, וואָס ער איז תכלית הטוב, איז דאָך אַלץ טוב בתכלית — אַי וואָס לעיני בשר זעט זיך אָן אַז ס'איז ח"ו היפך הטוב, איז אדרבה, דאָס גופא ווייזט אויף אַ גאָר הויכער מדריגה אין טוב (טוב פון עלמא דאתכסיא), וואָס קען למטה ניט נתגלה ווערן [29]); וביחד עם זה, מאָנט מען ביי אַ אידן דעם בטחון הגמור, אָן קיינע ספיקות, אַז עס וועט זיין גוט בטוב הנראה והנגלה, וואָס דער מיין פון בטחון איז דאָך ניט אַז ער איז בוטח אַז דער אויבערשטער וועט טאָן אַזאַ זאַך וואָס נאָר דער אויבערשטער ווייסט אַז ס'איז גוט, נאָר ער איז בוטח אַז דער אויבערשטער וועט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה, אַז אויך דער מענטש וועט זען אַז ס'איז טוב. און דעם בטחון דאַרף מען האָבן אפילו אין אַזאַ צייט ווען אין טבע זעט זיך ניט ח"ו קיין שום אויסזיכט אויף דעם [30]), און פונדעסטוועגן איז ער בוטח

28) דברים ח, יח.

29) תניא פכ"ו.

30) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מיום ג' אלול תש"ב*).

*) לתועלת המעיינים מועתק בזה קטע מהמכתב (מהעתקה ולא מאוריגינאל):

הבטחון הגמור בה' הוא כשאין שום צל מראה מקום ומקור גשמי מאין יבא העזר, כמאמר העולם הטובע ר"ל מחזיק עצמו גם בקש, אבל בזמן שיש עדיין קש במה להתחזק, כלומר שיש עדיין צל מראה מקום בגשמיות להושע, אף גם ישועה גשמית ובמקצת, הנה עדיין אין זה בטחון גמור בה'. כשיש צל מראה מקום זהו ענין התקוה כמ"ש את תקות חוט השני. חוט השני הי' סימן לביתה של רחב שע"י סימן זה ידע חיל של בנ"י אשר עליהם להציל את גרי הבית הזה ונק' תקות חוט השני, כי הגם

אַז דער אויבערשטער וועט אים זיכער העלפֿן, ווייל דער אויבערשטער איז ניט מוגבל ח״ו ובידו לשנות הטבע.

אויב ס׳זיינען שוין געקומען יסורים ר״ל אויף אים, דאַרף ער זיי מקבל זיין בשמחה [31]). גלויבן באמונה שלימה אַז ס׳איז טוב גמור, אָבער כל זמן ס׳זיינען ניט געקומען די יסורים, איז אפילו בשעת ס׳איז אַזוינע אומשטענדן וואָס על פּי טבע איז ניטאָ קיין אויסזיכט צו פאַרמיידן די יסורים, דאַרף ער זיין בבטחון גמור, אַז דער אויבערשטער וועט מיט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה. פון אַ אידן מאָנען זיך ביידע זאַכן, ווייל ער איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, וואָס ער איז נושא הפכים.

און דעריבער, איז דער בטחון ניט קיין סתירה צו דער אמונה. ובכלל איז גאָר אדרבה, בטחון איז מיסודי ועיקרי האמונה.

און אַזוי איז אויך בנוגע צו עבודה הרוחנית: צוזאַמען מיט דער ידיעה אַז „הכל בידי שמים״ [32]), אַז אַלץ קומט פון דעם אויבערשטן — און אפילו דער ענין פון „יראת שמים״ אויף וועלכן מען איז מסיים „חוץ מיראת שמים״, אַז דאָס האָט מען איבערגעגעבן דעם מענטשן, איז אויך אין דעם, קען מען אַליין גאָרניט אויפטאָן כנ״ל — אָבער, ביחד עם זה, פאָדערט זיך דוקא עבודה בכח עצמו. און וויבאַלד, אַז ביידע תנועות קומען פון נפש האלקית וואָס זי איז חלק אלקה ממש, נושא הפכים, זיינען די צוויי תנועות באמת ניט בסתירה, אדרבה, זיי זיינען משלים איינע דער אַנדערער.

ז. דער ציווי מלמעלה דורך משה רבינו איז געווען: „דבר אל בני ישראל ויסעו״. די עבודה דאַרף זיין — גיין נעענטער אין דער ריכטונג צום הר סיני. ניט אָפּשליסן זיך אינגאַנצן פון וועלט; ניט אַרבעטן אָן שום חשק וחיות; ניט וואַרפן זיין עבודה ושליחות און פאַרפירן אַ מלחמה מיט וועלט און ניט פאַרלייגן די הענט און צוצולאָזן אַלץ צום אויבערשטן (ווי די סברות פון די פיר כתות), נאָר — טאָן אין וועלט, באַלייכטן און ברענגען זיך און די וועלט — נענטער צו תורה, „ויסעו״.

און די הנהגה פון „ויסעו״ ברענגט קריעת ים סוף, — „הפך ים ליבשה״, — וועלט, בלייבט טאַקע אַ מציאות, אָבער אין איר ווערט אַנטפּלעקט דער „ים״ [33]), דער פאַרבאַהאַלטענער כוח

שהוא סימן הנראה והנגלה אבל על זה הרי יכולים להיות מקרים שונים, כי יפסק חוט השני או רוח ישאהו או מקרים אחרים, וזו היא התקוה שהכל יהי׳ טוב וחוט השני יהי׳ במקומו. כי שם תקוה מורה על דבר שישנו במציאות ממשי כמו הקש לטובע בים הגדול. אבל ענין הבטחון בה׳ הוא אפילו כשאין לו צל מראה מקום להושע, שאין אפילו קש במה להחזיק, ומ״מ בוטח בה׳.

והנה גם אז, כשהוא בוטח בה׳ אך נפשו מרה עליו והוא עצב ותוגה חרישית נסוכה על פניו, אין זה עדיין הבטחון הגמור בה׳ לפי שיטת מורנו הבעש״ט נ״ע. כי הבוטח בה׳ בבטחון גמור אין מצבו הלא טוב או ח״ו גם הרע צריך לנגוע ללבו לצערו ומה גם לעגמו, אלא צריך לעשות כל מה שביכלתו לעשות עפ״י התורה והשכל האנושי, ולבטוח בה׳ ולא להיות אפילו בספק ספיקא כי יעזרהו השי״ת. להיות השגחתו ית׳ על כל נברא ונברא... כל עניניהם ותנועותיהם היותר קלות הכל הוא בהשגחתו הפרטית והשגחתו ית׳ הנה היא הנותנת חיים ועוז לכל החי בשמים ובארץ.

31) ראה ברכות ס, ב.

32) ברכות לג, ב ושנ״ג.

33) כדיוק לשון הכתוב: ים ליבשה, ולא יבשה לים. ולכן הגילוי דקי״ס אינו נמשך ע״י העבודות של ד׳ הכתות, כי הם היפך

אלקי וואָס אין איר, דער כוח הפועל שבנפעל.

וואָס דאָס ברענגט צום גילוי פון מתן תורה[34], וואָס איז אַ מעין פון דעם גילוי דלעתיד[35], וואָס דאַן וועט זיך אויספירן די כוונת הבריאה — די־רה לו יתברך בתחתונים.

ח. אַלע ענינים פון וועלט זייַנען אָפּהענגיק פון אידן. דורך דעם וואָס אַ איד פועל׳ט אַן ענין ביי זיך, ווערט דאָס זעלבע אויפגעטאָן אויך אין וועלט[36]. דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער אויפטו פון „ויסעו" אויף די סברות פון די ד׳ כתות, איז ניט נאָר מצד דעם עילוי בהעבודה, נאָר אויך מצד דעם עילוי באדם העובד. דורך דער עבודה פון „ויסעו" דוקא — ווערט דער ענין פון קריעת ים סוף בנפשו, די באַהאַלטענע ג־טלעכקייט פון זיין נפש קומט אַרויס לגילוי, ובמילא טוט זיך אויף קריעת ים סוף אויך אין וועלט.

דער חילוק צווישן דער הנהגה פון די פיר סברות און דער הנהגה פון „ויסעו" איז אויך אין דעם, וואָס די פיר סברות קומען פון דעם שכל פון די אנשי הכתות אָבער אויף דער סברא פון „ויסעו" האָט זיך קיינער ניט גע־כאַפּט ביז משה רבינו האָט עס געזאָגט אין דעם אויבערשטנס נאָמען. (אַ ראַי׳ דערצו איז אויך פון דעם וואָס אין מכילתא ווערט גערעדט נאָר וועגן פיר כתות, אויב עמעצען וואָלט איינ־געפאַלן די סברא פון „ויסעו", וואָלט דאָך געווען אויך אַ פינפטע כתה).

און אויך דאָס איז אַ הוראה צו אַלע דורות: פון די פראָבעס — צו וויסן אַז ס׳איז כפי אמיתית רצון העליון: בשעת אַ איד הערט וועגן אַן אופן עבודה וואָס איז אים ניט איינגעפאַלן, אדרבה, דאָס איז גאָר היפך פון זיין טבע און היפך פון זיין רצון, וואָס דערפאַר לייגט זיך דאָס אויך ניט אָפּ

העניו דהפך ים ליבשה. „ליפול אל הים", הרי ענינה הבדלה מהעולם. „לשוב למצרים" — קבלת עול לבד, בלא גילוי אור. „לעשות מלחמה כנגדן" — לוחם נגד העלם והסתר העולם (לבטלו ולא לבררו ולזככו). „נצווח כנגדן" (תפלה להקב"ה שהוא ית׳ יאיר את העולם) — בירור מצד העליון ולא מצד עבודת וזיכוך התחתון. ובמילא התחתונים (מצד ענינם ועבודתם הם) אין נעשים דירה כו׳. ורק העבודה של „ויסעו" (להאיר ע"י העבודה את העולם באור התומ"צ), ממשכת הענין דהפך ים ליבשה, גילוי כח הפועל בנפעל.

34) ראה לעיל הערה 11. — ולכן יל"פ בדרך אפשר גם בלימוד התורה כל סוגים הנ"ל: לימוד תורה של תינוקות של ב"ר — שאינו מצד הרגש יוקר התורה וגם לא מצד ההרגש דקבלת עול, כי אם, מצד יראת הרצועה, ובמילא, הלימוד שולל ומבטל את כל מציאותו — ליפול אל הים (שלילת מציאות הנופל). כשגדל, לימודו הוא מצד קבלת עול — לשוב למצרים. כשגדל יותר, לימודו הוא בכדי לברר את הניצוצות מהקליפות ולהתיש את כח הקליפות (אגה"ק סכ"ו) — לעשות מלחמה כנגדן. כשגדל יותר, לימודו הוא בכדי להתקשר ולהתייחד ע"י התורה עם הקב"ה (תניא פ"ה, פנ"ב־נג) — נצווח כנגדן (ותפלה ענינה התקשרות כנ"ל). — כל ד׳ אופני לימוד אלו — סיבתם שכל ורצון האדם הלומד. ותכלית הנרצה בלימוד התורה הוא למלאות רצון הבורא — ויסעו (הוראה — מלמעלה, כדלהלן סעיף ח). — ועפי"ז יומתק ביאור השייכות דקי"ס למ"ת, כי ע"י הלימוד בד׳ אופנים הנ"ל ממשיכים בחי׳ התורה כמו שהיא בד׳ עולמות אבי"ע, וע"י הלימוד למלאות רצון הבורא ממשיכים בחי׳ התורה כמו שהיא מיוחדת בעצמותו, שכח זה ניתן בשעת מ"ת, להמשיך בחי׳ שמן תורק ולא רק ריחות (שהש"ר פ"א ע"פ לריח שמניך. לקו"ת שם).

35) תניא פל"ו.

36) ראה לקו"ת במדבר ד"ה והי׳ מספר בנ"י.

אין זיין שכל — איז קרוב לודאי, אַז דאָס איז דער סדר עבודה וואָס דער אויבערשטער וויל פון עם, וואָס דעריי־בער האָט די השגחה העליונה אים מזמין געווען צו הערן און זיך דערוויסן וועגן אַזאַ סאָרט עבודה.

אַ סדר עבודה וואָס לייגט זיך אָן קיין הארעוואַניע אויף זיין שכל און ער האָט אין דעם אַ חיות, קען מען ניט זיין זיכער צי דאָס קומט פון נפש האלקית אָדער פון טבע נפש הבהמית[37]; בשעת אָבער ער הערט וועגן אַן עבודה וואָס איז היפך טבעו, איז משמע אַז דאָס קומט צו אים מלמעלה.

און וואָס מער אים ווילט זיך ניט דער סאָרט עבודה — אַלץ מער ראַי' איז עס, אַז דאָס איז די עבודה וואָס איז נוגע צו אים ביחוד, וואָס דעריבער מאַכט אויף דער יצר הרע פאַרשידענע אַנשטרענגונגען, אַז די עבודה זאָל אים אָנקומען אָמשווערסטן[38].

ט. עס איז דאָ אַ צד השוה פון די אַלע סברות פון די פיר פאַרשידענע כתות, און דעריבער פּאַרט זיי דער פסוק צונויף צוזאַמען: די אַלע סברות זיינען געקומען מצד הטבע והשכל און ביי זיי אַלע האָט געפעלט דער שלימות הביטול און דער אַוועקלייג צו מכוון זיין צום אמתית רצון העליון. און וויבאַלד אַז עס האָט געפעלט אין שלימות הביטול — חסרון באדם העובד — במילא איז אויך די עבודה ניט געווען כפי הרצוי, עס האָט גע־פעלט די עבודה פון „ויסעו", וואָס ס'איז געווען דער רצון העליון.

בשעת ס'איז פאַראַן דער אמת'ער ביטול, אַז מ'וויל מכוון זיין צום רצון העליון, איז דאַן דער אויבערשטער מזמין און גיט אַריין בדעת האדם, אַז ביי אים זאָל זיך אָנהערן אמיתית רצון העליון, וואָס עס קומט כלל ניט מצד טבעו, ולפעמים איז ער גאָר — היפך טבעו.

י. און דאָס איז דער ביאור פון דעם וואָס דורך דער עבודה פון „ויסעו" טוט זיך אויף קריעת ים סוף בנפשו: יעדער איד בפנימיות נפשו האָט דעם ביטול צום רצון העליון, מער ניט וואָס די מענטשלעכע טבע, געוואוינהייטן און שכל פאַרשטעלן אויף דעם. איז בשעת ער גייט אַוועק פון זיין מצרים אַלץ ווייטער, ער רעכנט זיך ניט מיט זיינע אייגענע ענינים און איז זיך מבטל צום רצון העליון — ווערט דאַן נתגלה פנימיות נפשו (קריעת ים סוף שבנפשו). און דורך דעם ווערט אויך נתגלה דער אלקות וואָס איז פאַרבאַהאַלטן אין וועלט (קריעת ים סוף בעולם), ביז אַז „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר"[39].

יא. ברוב השנים איז די קביעות פון יו"ד שבט (יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר) אין פרשת בשלח. אַלע ענינים זיינען דאָך בהשגחה פרטית. זעט מען אויך, ווי די הנהגה פון דעם רבי'ן בעל ההילולא און די הוראות וואָס ער האָט אַרויסגעגעבן צו זיינע חסידים ומקושרים זיינען אין דעם סדר פון — „ויסעו".

דער רבי האָט געמאָנט: ניט אָפּ־שליסן זיך פון וועלט, ניט טאָן מיט אַ געפיל פון עבודת פרך, פון הכרח, ניט זיין פאַרטרונקען נאָר מיטן מלחמה האַלטן און ניט יוצא זיין בלויז מיט

37) ראה תו"א תולדות יט, סע"ב.
38) ראה לעיל פ' בראשית.
39) ישעי' מ, ה.

תפלה און בטחון, נאָר טאָן מיט אַ מרץ און חיות אויף צו באַלייכטן די וועלט, צו ברענגען זי מיט אַ שריט נענטער צו מתן תורה — ביז צו גילוי טעמי תורה, פנימיות התורה[40]), וואָס בשלימותן וועלן זיי נתגלה ווערן בביאת המשיח.

און דערצו קען מען צוקומען נאָר דורך קריעת ים סוף — גילוי ההעלם שבנפשו. אויב ער האָט געטאָן איין מאָל און נאָך אַמאָל און ער זעט נאָך אַלץ ניט אַז ער האָט עפּעס אויפגעטאָן צו מאַכן ליכטיקער אין וועלט, דאַרף ער וויסן, אַז דער חסרון איז אין אים: ער האָט נאָך ניט מגלה געווען פנימיות נפשו, ער האָט נאָך ניט אויסגענוצט זיינע פאַרבאָרגענע כחות וואָס מ'גיט יעדער אידן אויף באַלייכטן זיך און די וועלט.

יב. עניני הנשמה ווערן נתגלה דורך תורה. די כחות הנעלמים שבנפש ווערן נתגלה דורך די ענינים הנעלמים שבתורה. איז דעריבער, אין די לעצטע יאָרן, ווען מען האַלט שוין גאָר נאָענט צו ביאת וגילוי המשיח און מען דאַרף באַלייכטן און מגלה זיין דעם העלם פון דער גאַנצער וועלט (קריעת ים סוף שבעולם), דורך גילוי כחות הנע־למים שבנפשו (קריעת ים סוף שבנ־פש), האָט מען מלמעלה אָנגעהויבן מגלה זיין נסתר דתורה, אויך נסתר וואָס אין דעם נגלה שבתורה, ביז בדורנו דורך דעם רבי'ן בעל ההילולא, — כמה הוראות וענינים אין תורה וואָס זיינען ביז איצט געווען באַהאַלטן, (וכלשון המאמר ד"ה באתי לגני, שב־שביל נצוח המלחמה מגלים אוצרות הכמוסים והחתומים מדור דור), וואָס דורך דעם אַלעם ווערט נתגלה דער אוצר של יראת שמים[41]) שבנפש האדם, ובכח זה, איז מען מנצח די מלחמה, אַז עס שפּאַלט זיך דער העלם והסתר דלעומת זה; עס ווערט נתגלה דער כח אלקי שבהבריאה, ביז אַז וראו כל בשר (אפילו), בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות יו"ד שבט תשכ"ב)

יתרו

א. מען האָט שוין גערעדט מערערע מאָל, אַז דער אויפטו פון מתן תורה איז צו פאַרבינדן און פאַראייניקן מעלה מיט מטה און מטה מיט מעלה. פאַר מתן תורה איז געווען די גזירה: „השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"[1]), רוחניות מיט גשמיות זיינען געווען צוויי באַזונדערע וועלטן וועלכע האָבן זיך ניט געקענט צוזאַמענקומען. און ביי מתן תורה האָט דער אויבער־שטער די גזירה מבטל געווען ואני המתחיל, און האָט געגעבן אידן דעם כח, דורך קיום המצוות, צו באַהעפטן און פאַראייניקן גשמיות (ארץ) מיט רוחניות (שמים).

דעריבער האָבן די מצוות פון די

40) ראה פרש"י לשה"ש (א, ב).

1) תהלים קטו, טז. שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא יט. וראה לעיל ע' 758 ואילך, וע' 776 ואילך.

41) ברכות לג, ב. וראה תורת חיים שמות (שכח, א) שגילוי בחי' אוצר של יר"ש הוא בשביל נצוח המלחמה. ונת' בהמשך דיום ההילולא — באתי לגני השי"ת.

אבות פאַר מתן תורה — כאָטש זיי האָבן געטאָן כמה מצוות מיט גשמיות׳דיקע זאַכן — ניט געהאַט דעם כח צו דורכדרינגען מיט זייער קדושה די דברים גשמיים מיט וועלכע די מצוות זיינען געטאָן געוואָרן, אַז אויך זיי זאָלן ווערן הייליק, ווייל דאַן איז נאָך ניט געווען די מעגלעכקייט צו פאַרבינדן די קדושה פון רוחניות מיט גשמיות׳דיקע זאַכן.

די מטרה פון די מצוות האבות איז געווען בעיקר — צו ממשיך זיין גילוי אלקות אין רוחניות. דאָס וואָס זיי האָבן יאָ געטאָן מצוות בגשמיות, איז עס ווייל זיי זיינען געווען אַ „מרכבה" צו אלקות אויך באברי גופם [2] (זיי זיינען געווען אַזויפיל בטל צום אויבערשטן ביז זיי זיינען ניט געווען פאַר זיך קיין שום מציאות, פונקט ווי אַ רייטוואָגן — מרכבה — איז אין זיין יעדע באַוועגונג בטל צום רצון פון זיין רייטער), דערפאַר האָט זייער עבודה רוחניית דורכגעדרונגען זייער גאַנצע מציאות ביז דאָס האָט זיך אַרויסגעזאָגט אויך אין אַ דבר גשמי. די כוונה איז אָבער ניט געווען צו אויפטאָן אין דעם גשמי; דער גשמי איז געווען ניט מער ווי אַן אויסדרוק פון דעם ענין הרוחני (דערפאַר איז דעמאָלט, ביי די אבות, ניט געווען אַזוי נוגע דורך וואָס פאַר אַ דבר גשמי די מצוה וועט געטאָן ווערן, ווי ס׳איז ידוע [3]), אַז יעקב אבינו דורך די „מקלות" האָט ממשיך געווען די המשכות עליונות וואָס מיר, איצט, נאָך מתן תורה, זיינען ממשיך דורך מצות תפילין, און דאָס גלייכן אין אַנדערע מצוות).

דאַקעגן די מצוות וועלכע מיר זיינען מקיים נאָך מתן תורה, האָבן זיי דעם כח צו ממשיך זיין קדושה אויך אין די דברים גשמיים, אַז דער גשמי אַליין זאָל ווערן הייליק. און דערפאַר איז ברוב המצות ככולן, דאַרף דער דבר הגשמי האָבן כמה וכמה ענינים כדי מען זאָל קענען מיט עם מקיים זיין די מצוה [4]).

ב. דער כח וואָס איז געגעבן געוואָרן אין די מצוות דורך מתן תורה, אַז זיי זאָלן ממשיך זיין קדושה אין די דברים הגשמיים, קומט פון אלקות וואָס איז העכער פון מטה מיט מעלה; און ווייל ער איז דער אמת׳ער בלי־גבול, וואָס איז ניט באַגרענעצט אין די גדרים פון מעלה און מטה, דעריבער גיט ער דעם כח צו מחבר זיין און פאַראייניקן ביידע צוזאַמען.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער אויפטו פון די מצוות וועלכע מען איז מקיים נאָך מתן תורה, איז ניט בלויז וואָס זיי באַווירקן אויך דעם מטה, אַז די גשמיות ווערט הייליק, נאָר אויך אַז די מצוות אַליין זיינען אין אַ פיל העכערער מדריגה: די מצות וואָס מ׳האָט געטאָן פאַר מתן תורה זיינען געווען באַגרענעצט אין דעם גדר פון „מעלה", זיי האָבן ניט געהאַט אין זיך דעם כח פון עצמות, און דעריבער האָבן זיי זיך ניט געקענט פאַראייניקן מיט גשמיות. אָבער די מצוות פון נאָך מתן תורה, האָבן אין זיך דעם כח פון עצמות [5]), וואָס ער איז ניט מוגדר ח״ו אין קיינע הגבלות פון מעלה מיט מטה

2) ראה תניא פכ״ג: שכל אבריהם כולם היו קדושים.

3) זוהר ח״א קסב, א. וראה תו״א ויצא כג, ג.

4) ראה ג״כ ד״ה יביאו לבוש מלכות (בתו״א, שערי אורה כו׳).

5) עפי״ז יומתקו ביותר דברי הרמב״ם בפיה״מ חולין ספ״ז ומה שמפליא בזה: ושים לבך על העיקר הגדול.

— ווערט דורך זיי פאַראייניקט רוחניות (מעלה) מיט גשמיות (מטה).

ג. דער אויבנדערמאָנטער ענין וואָס האָט זיך אויפגעטאָן ביי מתן תורה, איז מרומז אויך אין די עשרת הדברות (וואָס זיי זיינען בגלוי געגעבן געוואָרן בשעת מתן תורה), וועלכע פאַראייניקן אין זיך צוויי, אויפן ערשטן בליק, העכסט-פאַרשידענע אין זייער יסוד — מצוות [6]:

די ערשטע דברות, אנוכי, לא יהי' לך, אא"ו, דריקן אויס און אַנטפּלעקן די טיפסטע ענינים אין אחדות השם; די אַנדערע אָבער אַנטהאַלטן אַזעלכע פּשוט'ע ציוויים ווי לא תרצח און לא תגנוב, וואָס זיינען זעלבסטפאַרשטענדלעך אפילו פאַרן דורכשניטלעכן מענטשלעכן שכל.

דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אין די עשרת הדברות צוזאַמענגענומען די ביידע סאָרטן ציווים איז אויך אין דעם מרומז די פאַראייניקונג פון מעלה מיט מטה, וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בעת מתן תורה — און דאָס אין ביידע אופנים: א) „העליונים ירדו לתחתונים", ב) „והתחתונים יעלו לעליונים".

„העליונים" — די דברות פון „אנוכי" און „לא יהי' לך" — „ירדו לתחתונים" — זאָלן אַראָפּקומען און זיך אָנהערן אויך אין די ציווים פון „לא תרצח" און „לא תגנוב"; אויך אין די מצוות וועלכע זיינען זעלבסטפאַרשטענדלעך לויטן מענטשלעכן פאַרשטאַנד, דאַרף זיך הערן אין זיי זייער ג-טלעכער יסוד און קראַפט — „אנכי הוי' אלקיך". אויך דער קיום פון די מצוות דאַרף זיין ניט בלויז [7] מצד דעם ווייל דער מענטשלעכער שכל פאַרשטייט אַז מען דאַרף זיי אָפּהיטן, נאָר מצד דעם וואָס זיי זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן פון „אנכי הוי' אלקיך". נאָך מער — דאָס דאַרף זיין דער עיקר הטעם פאַרוואָס מען איז מקיים לא תרצח און לא תגנוב.

אויב מען זאָל אָפּטיילן דעם „לא תרצח", „לא תגנוב" פון דעם „אנוכי" און „לא יהי' לך" און זיי איבערלאָזן צו דעם מענטשלעכן פאַרשטאַנד,

איז אויסער דעם, וואָס מצד אהבת עצמו — אייגן-ליבע — קען מען זיי אַזוי צעדרייען, ביז אַז אַן עבירה וועט אויסגעטייטשט ווערן גאָר פאַר אַ „מצוה" (און זיכער אַז מען קען זיך דאָן ניט אויסהיטן פון „לא תרצח" און „לא תגנוב" אין אַ איידעלערן אופן, ווי שפיכת דמים דורך פאַרשעמען יענעם — „המלבין פני חבירו" [*7]), גניבת דעת אד"ג), ווי עס שטייט [8]: „ועל כל פשעים תכסה אהבה" (אויף אַלע זינד פאַרשטעלט די אהבה צו זיך אַליין);

פּונקט ווי בשעת אַ מענטש זאָל צולייגן אַ פינגער צו זיינע אויגן, וועט דער קליינער פינגער — מצד דעם וואָס ער געפינט זיך נאָענט צו אים — פאַרשטעלן די גאַנצע וועלט וואָס אַרום אים; אַזוי איז מצד דעם וואָס „אדם קרוב אצל עצמו" [9]), וואָס אַ מענטש איז נאָענט צו זיך, קען זיין אהבת עצמו פאַרדעקן אויף אַלץ, ביז אפילו אויף „פשעים" וואָס „פשעים — אלו המר-

6) ראה ג"כ לקוטי שיחות ח"א פ' יתרו (מכתבים ע' 670).

7) עיין ח' פרקים להרמב"ם פ"ו.

*7) ב"מ נח, ב. וראה שו"ע אדמוה"ז או"ח סקנ"ו ס"י.

8) משלי י, יב.

9) יבמות כה, ב. וש"נ.

דים״[10]) (אויף די עבירות וועלכע מ'טוט במזיד);

אפילו ווען עס וואָלט געווען די מציאות צו מקיים זיין מצוות מצד שכל אנושי, איז אָבער די אויפגאַבע פון אַ אידן, צו פאַראייניקן אַלע זיינע מעשים, אַפילו די גאָר פשוט'ע, מיט „אנכי הוי' אלקיך״. און דעריבער דאַרף זיך ביי אים הערן דער „אנכי״ אין יעדער זאַך וואָס ער טוט; אויך די גוטע מעשים וואָס זיינען פאַרשטאַנדיק מיטן שכל הפשוט דאַרפן זיין דורכגעדרונגען מיט ג-טלעכקייט.

ווי דער דיוק אין לשון רז״ל[11]): „אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה״ — ווען תורה וואָלט חס ושלום[12]) ניט געגעבן געוואָרן, וואָלטן מיר זיך אָפּגעלערנט צניעות פון אַ חתול (אַ קאַץ), דאָס אָפּהיטן זיך אין גזילה — פון אַ נמלה — אא״וו; מיר וואָלטן אָפּגעהיט די מאָראַלישע געזעצן (לפּחות אין דער מאָס און) דורך אָפּלערנען זיך פון בעלי חיים (ווייל ווען ניט מתן תורה, האָט ניט געקענט זיין קיין חיבור פון מעלה מיט מטה, צו קענען פאַרבינדן די גאָר נידעריקע ענינים מיט ג-טלעכקייט). אָבער אַז „ניתנה תורה״, און ס'איז געגעבן געוואָרן דער כח צו פאַראייניקן מעלה מיט מטה, איז אפילו די מדות טובות וועלכע עס פאַרמאָגן אויך בעלי חיים, דאַרפן זיי זיין דורכגעדרונגען מיט דער קדושה פון תורה, זיי זאָלן געטאָן ווערן מיט קבלת עול מלכות שמים, מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט זיי אָנגעזאָגט.

„והתחתונים יעלו לעליונים״: אפילו ווען עס רעדט זיך וועגן אַזוינע וואָס זיינען שייך ר״ל צו רצח'ענען און גנב'ענען, און בכדי צו באַוואָרענען ביי זיי דעם „לא תרצח״ און „לא תגנוב״ דאַרף מען האָבן די קולות און לפידים מיטן גאַנצן שטורעם פון מתן תורה, אַז דער אויבערשטער אַליין זאָל שטיין און שרייען אויף אים: „לא תרצח״ און „לא תגנוב״; מאָנט מען אויך ביי זיי — „יעלו לעליונים״, אַז אויך זיי זאָלן האָבן התבוננות און ידיעה אין אלקות, וואָס איז די גאָר העכסטע חכמה — ווי דער רמב״ם איז מבאר אין זיין הקדמה צו „מורה נבוכים״, אַז חכמת אלקות קומט לאחר הקדמת כל החכמות שלפני זה — און אין ידיעת אלקות גופא מאָנט זיך אפילו פון זיי די ידיעה אין „אלקיך״, און אפילו אין „הוי'״, און אפילו אין „אנכי״, וואָס דאָס גייט אויף עצמות אַליין, ווי ווייטער ערקלערט.

ד. דער אויבנדערמאָנטער ענין, וועגן דעם חיבור פון מעלה מיט מטה און דעם כח וואָס איז אויף דעם געגעבן געוואָרן, איז אויך מרומז אין די ערשטע דריי ווערטער פון די עשרת הדברות — „אנכי הוי' אלקיך״. וואָס די דריי ווערטער באַצייכענען און אונטערשטרייכן דריי אַלגעמיינע מדריגות אין גילוי אלקות, ג-טלעכקייט:

„אלקים״ באַצייכנט אלקות ווי ער טוט זיך אָן אין דער בריאה — אין יעדער באַשעפעניש טוט זיך אָן אַ ג-טלעכער כח וואָס אַנטפּלעקט זיך לויט דעם מצב פון דעם נברא[13]).

10) יומא לו, ב. שבועות יב, ב.

11) עירובין ק, סע״ב.

12) כשאאמו״ר הי' מביא מרז״ל זה הי' אומר „ח״ו״ (כמועתק בפנים) — [מסיפורי כ״ק מו״ח אדמו״ר].

13) אין בזה ח״ו „ריבוי״, כדאיתא בסנהדרין

דעריבער איז „אלקים" לשון רבים (כמ"ש „אלקים קדושים") [14], ווייל די בחינה פון אלקות וועלכע טוט זיך אן אין דער בריאה זיינען פאראן אין דעם פארשידענע אופני גילוי, אין יעדער נברא א באזונדער כח וואס איז צוגעפאסט צו אים. און דעריבער איז אויך „אלקים בגימטריא הטבע" [15], ווייל די בחינה אין אלקות טוט זיך אן אין דער בריאה וואס דער אויבערשטער האט איר באשרענקט אין טבע־געזעצן.

וואס דאס איז אויך דער אויספראך „אלקיך" (מיט א כ"ף), דיין ג־ט, (וואס דאס איז דער איינציקער שם פון דעם אויבערשטנס שמות וואס איז זיך מתייחס צו נבראים: אלקיך, אלקינו, אלקיכם, א.ד.ג.), ווייל מצד דעם וואס דער שם באצייכנט די בחינה פון ג־ט־לעכקייט וועלכע איז זיך מצמצם לויט די נבראים, איז שייך אז מען זאל די בחינה באגרייפן מיטן שכל און דערפאר קען מען זאגן „אלקיך" — וואס דו קענסט אים באנעמען [16].

שם „הוי'" באצייכנט די בחינה וגילוי פון ג־טלעכקייט וועלכע איז העכער פון דער בריאה מיט אירע הגבלות הטבע. „הוי'" מיינט הי' הוה ויהי' כאחד [17]. הי' הוה און יהי' זיינען דריי באזונדערע צייטן — עבר הוה און עתיד (פארגאנגענהייט, קעגנווארט און צוקונפט) — און זיי קענען ניט זיין צוזאמען. אבער הוי' איז העכער פון זמן און פון טבע — איז דארט הי' הוה ויהי' צוזאמען. (וואס אין דעם אונטערשיידט זיך אמונת ישראל פון אמונת חסידי אומות העולם. אומות העולם ווייסן נאר פון שם אלקים, וואס איז מלובש אין טבע: „אלקים יענה את שלום פרעה" [18]), פרעה האט א שייכות נאר צום שם אלקים, אבער וועגן שם הוי' האט פרעה געזאגט [19]): „מי הוי' אשר אשמע בקולו גו' לא ידעתי את הוי'", — ביי זיי לייגן זיך ניט אפ די מדריגות פון אלקות וואס זיינען העכער פון טבע).

„אנכי" איז עצמותו יתברך, וואס אים קען מען ניט באצייכענען מיט קיין שום אות און מיט קיין שום רמז, וכמאמר [20]: „אנכי מי שאנכי דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ", ד"ה, אז דאס איז העכער ניט נאר פון דעם גילוי „אלקים בגימטריא הטבע", נאר אויך העכער פון דעם גילוי הוי' למעלה מהטבע; ער איז ניט מוגבל אין קיינע הגבלות, ניט אין דער הגבלה פון טבע און ניט אין דער הגבלה פון למעלה מהטבע, וואס דערפאר קען ער פאראייניקן זיי ביידע צוזאמען (וואס דער גילוי פון „אנכי" איז געווען אין קדשי קדשים — דארט האט מען געזען ווי מקום ארון אינו מן המדה [21]) און דער ארון האט בשעת מעשה געמוזט זיין דוקא אין א מאס אמתים וחצי און אמה וחצי [22]) — מקום און העכער פאר מקום, גבול און בלי גבול זיינען פאראייניקט).

און דאס מיינט „אנכי הוי' אלקיך": ביי מתן תורה איז געגעבן געווארן דער כח פון „אנכי", וועלכער איז ניט

(לט, א) . . משל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים כו' " (תניא ספל"ה).

14) יהושע כד, יט.
15) נסמן לעיל פ' וארא הערה 25.
16) לקו"ת בלק עג, ב. נצבים נג, ג.
17) זח"ג רנז, סע"ב. שער היחוד והאמונה פ"ז.

18) בראשית מא, טז.
19) שמות ה, ב.
20) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, ב.
21) יומא כא, א ושי"נ.
22) שמות כה, י.

מוגדר אין קיין שום הגבלה, און מצד אים קומט דער חיבור פון הוי׳ — העכער פון טבע און פון שכל פון נבראים — מיט אלקיך, די מדריגה פון אלקות וואָס קומט ביז אַז שכל קען האָבן עפּעס אַ פאַרשטאַנד אין דעם און דאָס דריקט זיך אויס אין מצות: ווי געזאָגט פריער, מען דאַרף פאַראייניקן דעם „לא תרצח" און „לא תגנוב" — מיט די ערשטע דברות, „אנכי" און „לא יהי׳ לך", וועלכע ענטהאַלטן די העכסטע ענינים אין אחדות השם.

(משיחת ש״פ משפטים תשכ״ב)

ה. אויפן פסוק „אנכי הוי׳ אלקיך" שטייט אין מדרש[23]): „אנכי לשון מצרי", אַז דאָס וואָרט „אנכי" איז גענומען געוואָרן פון דער מצרי׳שער שפּראַך.

דאַרף מען פאַרשטיין: די עשרת הדברות זיינען „כללות כל התורה" (זיי נעמען אין זיך אַריין די גאַנצע תורה). דערפאַר זיינען די עשרת הדברות כולל אַלע מצות — ווי ערקלערט אין די אזהרות לר׳ סעדי׳ גאון[24]) און אויך נרמז אין דעם וואָס אין די עשרת הדברות זיינען פאַראַן תר״ך — 620 — אותיות אַנטקעגן תרי״ג מצוות דאורייתא און זיבן מצוות דרבנן[25]); אין די עשרת הדברות גופא זיינען די ערשטע צוויי דברות נאָך מער כללות׳דיק, אנכי איז כולל אַלע מצות עשה און לא יהי׳ לך אַלע מצות לא תעשה, וואָס דערפאַר האָבן זיי די באַזונדערע מעלה, וואָס „אנכי ולא יהי׳ לך מפי הגבורה שמענו"[26]) (די ערשטע צוויי דברות האָבן מיר אידן געהערט פון דעם אויבערשטן אַליין); און אין די צוויי דברות קומט דער דיבור „אנכי" פאַר דעם דיבור „לא יהי׳ לך" — וואָס דאָס מיינט אַז דער דיבור אנכי איז ניט בלויז דער ערשטער אין סדר, נאָר אויך אַז ער איז דער ערשטער און דער העכסטער במעלה. עס איז פאַרשטאַנדיק אויך לויטן אינהאַלט: אין צווייטן דיבור רעדט זיך ווען עס איז דאָ אַן אָרט אויף טראַכטן אַנדערש ח״ו, און דערפאַר דאַרף מען אָנזאָגן אַז „לא יהי׳ לך גו׳", דאַקעגן אין ערשטן דיבור איז גאָר מלכתחילה ניטאָ קיין אָרט צו זאָגן אַנדערש ח״ו, און מ׳דאַרף כלל ניט באַוואָרענען אַ מחשבת טועה, אַן אלקים אחרים — און אין דעם ערשטן דיבור גופא, איז „אנכי" דאָס ערשטע וואָרט און איז כולל כל התורה[27]) און ווי גערעדט פריער, אַז אנכי מיינט עצמותו יתברך, וואָס קען ניט באַצייכנט ווערן מיט קיין שום נאָמען, רמז וקוץ.

איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק, ווי קומט עס אַז דאָס וואָרט „אנכי" איז גאָר אַ „לשון מצרי"? די מדריגות אין גילוי אלקות וואָס קענען באַצייכנט ווערן מיט נעמען (שמות) — הוי׳ און אלקיך — זיינען לשון קודש, און אנכי, וואָס ווייזט אויף עצמות פון אויבערשטן, איז דאָס גאָר אַ לשון מצרי?!

ו. נאָך מער שטאַרק ווערט עס ניט פאַרשטאַנדיק, לויט דעם ביאור וואָס ערקלערט דעם אונטערשייד צווישן לשון קודש און די אַנדערע לשונות: איינער פון די טעמים אויף דעם נאָמען לשון קודש איז ווייל אין עם איז

23) תנחומא — באבער — יתרו טז. יל״ש שם.
24) ראה רש״י שמות כו, יב. זח״ב צ, ב.
25) של״ה ר״פ יתרו בשם הקדמונים.
26) ראה של״ה שם. תניא פ״כ.
27) זח״ב פה, ב. וראה שם כה, ב.

גיטאַ קיין נאָמען פאַר די ערוה וכו׳ [28]). פרעגט מען די קשיא: יעדער נברא באַקומט דאָך זיין חיות פון דעם נאָמען מיט וועלכן ער ווערט אָנגערופן אין לשון הקודש. די אותיות פון דעם נאָמען זיינען אַ כלי צום ג־טלעכן חיות, וואָס ווערט נמשך צו דעם נברא פון די „עשרה מאמרות״ מיט וועלכע ס׳איז באַשאַפן געוואָרן די גאַנצע וועלט [29]), מוז דאָך יעדער נברא האָבן אַ נאָמען אין לשון קודש. איז ווי קען מען זאָגן אַז אַ געוויסע זאַך האָט ניט קיין נאָמען? דער ביאור אין דעם: דער לשון־קודש׳דיקער נאָמען באַ־צייכנט די זאַך ווי זי איז נאָך אין קדושה און כלל ניט קיין זאַך פון ערוה, און ערשט ווען דער ענין קומט אַראָפּ למטה מטה ווערט עס אַן ענין של ערוה, און באַקומט דאַן אויך איר נאָמען אין די שבעים לשון.

(ע״ד ווי חסידות איז מבאר באריו־כה [30]) וואָס עס שטייט ביים חטא עץ הדעת: „וידעו כי ערומים הם גו׳״, אַז ערשט דורכן חטא האָבן אדם וחוה פאַרשטאַנען אַז זיי זיינען ערומים, פרעגט מען דערויף: ווי קומט עס אַז דורך אַ חטא איז זיי צוגעקומען פאַר־שטאַנד? און דער תירוץ איז: קודם החטא, ווייבאַלד ס׳איז דאַן בכלל ניט געווען ביים אדם קיין ענין פון תאוה, און אַלע אברים איז זייער זאַך געווען נאָר צו דינען מיט זיי דעם אויבערשטן — דעריבער איז „ולא יתבוששו״, זיי האָבן זיך ניט געשעמט — וואָרום ווייבאַלד ס׳איז ניט געווען אַריינגע־מישט אין דעם קיין תאוה, און דאָס האָט געניצט מער ניט ווי אויף מקיים זיין דורך דעם אַ מצוה, מצות פרו ורבו, איז דאָך ניט געווען וואָס צו שעמען זיך דערמיט, פונקט ווי אַ מענטש שעמט זיך ניט מיט זיין האַנט אויף וועלכער ער לייגט תפילין. ואד־רבה מצות פרו ורבו איז גאָר די ערשטע מצוה. ערשט נאָך דעם חטא עץ הדעת, וואָס האָט געבראַכט תאוה אויף דער וועלט, איז עס געוואָרן אַ גנאַי, און דאַן האָבן אדם וחוה פאַרשטאַנען אַז מ׳דאַרף זיך דערמיט שעמען).

די שבעים לשון גופא זיינען אויך איינגעטיילט אין כמה מדרגות [31]), און פון זיי איז לשון מצרי גאָר אַ נידעריקע דרגא. וואָרום „מצרים״ ווערט גערופן „ערות הארץ״, און אירע מענטשן זיינען „שטופי בזנות״ [32]) (אויסגעלאַ־סענע), וואָס אין דעם באַשטייט דאָך די מעלה פון אַ שפּראַך ווי ערקלערט פריער; און פונדעסטוועגן בשעת די תורה דאַרף האָבן אַ וואָרט וואָס זאָל אויסדריקן עצמות פון אויבערשטן נעמט מען עס פון לשון מצרי?!

ז. די ערקלערונג איז: באַלד אין דעם ערשטן וואָרט וואָס דער אויבער־שטער האָט געזאָגט ביי מתן תורה, האָט ער מרמז געווען די כוונה פון מתן תורה: צוליב וואָס איז דער גילוי פון „אנכי״ (ניט ווי ביז דאַן וואָס ס׳איז נתגלה געוואָרן בלויז אַ הארה פון אלקות, נאָר דער גילוי העצמות פון דעם אויבערשטן, עצמותו יתברך איז) נתגלה געוואָרן — צוליב לשון מצרי. דער תכלית פון תורה איז, ממשיך זיין

28) מו״נ ח״ג, פ״ח. וראה רמב״ן שמות ל, יג.

29) תניא ח״ב, פ״א.

30) ראה דרך אמונה להצ״צ עה״פ ותפקחנה (ושם — מהבחיי שם). קונטרס ומעין מאמר כו.

31) פסחים פז, סע״ב. סוטה בסופה.

32) בראשית מב, ט (וראה קה״ר פ״א, ד). תנחומא לך ה.

קדושה ניט בלויז אין ענינים פון לשון קודש — צוליב דעם האָט מען ניט געדאַרפט אויסנוצן דעם כח וואָס איז געגעבן געוואָרן ביי מתן תורה. דער צוועק פון מתן תורה איז צו אַראָפּ־קומען אין די שבעים לשון, ביז אין לשון מצרי („למצרים ירדתם")[33], און אויך דאָרט ממשיך זיין קדושה.

און אַזוי איז אויך מלמטה למעלה: ווען און דורך וואָס נעמט מען דעם „אנכי" — דורך לשון מצרי דוקא. כל זמן מען טוט ניט מיט וועלט, ביז אויך מיט די ענינים פון מצרים, צו מאַכן אויך זיי פאַר כלים צו אלקות — איז כאָטש מ'טוט אין תורה און תפלה (לשון קודש) פאַר זיך, איז ווי גרויס די עבודה זאָל ניט זיין און ווי הויך מ'זאָל דורך איר ניט צוקומען — קען מען נעמען בלויז די מדריגות פון דעם אויבערשטנס „שמות": דורך דער עבו־דה שעל פי שכל — איז מען אַ כלי צום שם אלקים (ג־טלעכקייט וואָס איז מצומצם אין שכל, טבע); דורך דער עבודה העכער פון שכל — צום שם הוי' (הי' הוה ויהי' כאחד). אָבער עצמות קען מען דורך דעם ניט נעמען, ווייל אפילו די העכסטע מדריגות זיינען ניט קיין כלי צו עצמות. „הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך"[34], די גאָר העכסטע רוחניות'דיקע עולמות און מד־ריגות זיינען ניט קיין כלי פאַר דיר, פאַר דעם אויבערשטן אַליין, נאָר (ווי דער סיום הפסוק — מיט אַ תמי' קיימתו) „אף כי הבית הזה" און וואָס פאַר אַ בית — „אף כי הבית הזה", אַ בית וואָס איז געבויט געוואָרן פון גשמיות'דיקע זאַכן, פון דעם עולם אויף וועלכן עס שטייט אף עשיתיו[35]. דורך דער עבודה אין די גאָר נידעריקע ענינים ביז אין לשון מצרי, דורך דעם נעמט מען דעם „אנכי": „אנא נפשי כתבית יהבית"[36], דער אויבערשטער האָט זיך (זיין עצמיות) אַריינגעשריבן און אָפּגעגעבן אין לשון מצרי. און דערפאַר איז דאָך אַז דורך דער טענה „למצרים ירדתם" האָט מען געגעבן די תורה צו די אידן דוקא.

ח. די הוראה דערפון איז קלאָר: מען טאָר ניט באַנוגענען זיך בלויז מיט אייגענע ענינים פון קדושה, נאָר מען דאַרף טאָן אויך מיט וועלט. און די עבודה דאַרף זיין אין צוויי אופנים: א) ניט אָפּשליסן זיך אין די אייגענע פיר איילן, נאָר מאַכן אויך די וועלט פאַר אַ כלי צו אלקות. ב) אויך בנוגע די עבודה מיט זיך אַליין, איז ווייניק זיך צו אָפּגעבן נאָר מיט לימוד התורה, תפלה און קיום המצוות, נאָר עס מוז אויך זיין דער „בכל דרכיך דעהו"[37]: עס איז ווייניק דער קיום פון מצוות דאורייתא, דרבנן, חומרות און הידורים פון ראשונים, אחרונים און אחרוני אחרונים (וואָס דאָס אַליין איז דאָך תורה, וועלכע איז ארוכה מארץ גו'); נאָר עס פאָדערט זיך אַז אין „דרכיך", דיינע וועגן, עניני הרשות פון וועלט (וועלכע איז דאָך אַ באַגרענעצטע — מצרים), זאָל אויך דאָרט זיין „דעהו" — ידיעה (דעת — התקשרות)[38] אין אלקות.

ואל יהא דבר זה קל בעיניך, ווייל

---

33) שבת פח, סע"ב.
34) מ"א ח, כז.
35) ראה לקו"ת ר"פ בלק.
36) שבת קה. א.
37) משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סרל"א.
38) תניא פ"ג.

אין „בכל דרכיך דעהו" איז אָפּהענגיק די גאַנצע תורה — „פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה"[39]. אויב עס פעלט די עבודה פון „בכל דרכיך דעהו", איז כאָטש מען טוט אַלץ על פי דין, קען עס ברענגען אַ חורבן ר"ל בכל עניני הקדושה, בדוגמת מרז"ל[40]: „לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה" (פאַר־וואָס איז חרוב געוואָרן ירושלים — ווייל זיי האָבן אָוועקגעשטעלט זייער אויפפירונג בלויז אויף דעם דין פון תורה און ניט מער). ולאידך גיסא, דורך „בכל דרכיך דעהו", נעמט מען דעם גוף התורה, דעם „אנכי מי שאנכי", וואָס פון אים ווערן נמשך „הוי'" און „אלקיך" און אַלע עשרת הדברות ביז „אשר לרעך", וואָס זיי זיינען אין זיך כולל אַלע מצוות.

(משיחות ש"פ וארא תשכ"ב)

משפטים

א. ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". זיינען רז"ל מדייק דעם וואָרט „לפניהם" וואָס שטייט אין פסוק און לערנען פון אים אָפּ כמה לימודים:

א) די משפטים דאַרפן זיין „לפניהם" — ולא לפני עובדי כוכבים"[1]: יעדער סכסוך צווישן אידן דאַרף פאַרגע־בראַכט ווערן „לפניהם", פאַר אידישע דיינים, וואָס פסק'ענען לויט דיני התורה, און ניט פאַר ניט־אידישע ריכטער, אפילו ווען ס'האַנדלט זיך וועגן אַזעלכע פאַלן וואָס „דיניהם כדיני ישראל", וואָס זייערע געזעצן זיינען ענלעך צו דיני התורה.

ב) „לפניהם" — אַז דאָס לערנען מיט אַ תלמיד זאָל זיין אין אַן אופן פון „להראות לו פנים"[2]: מען זאָל ערקלערן דעם טעם, פאַרשטאַנד פון דער געלערנטער הלכה, ביז עס זאָל זיך אָפּלייגן ביים תלמיד, און ניט זאָגן אים: אַז אַזוי איז דער דין און דעם טעם דאַרפסטו אַליין זוכן צו פאַרשטיין.

ג) דער אלטער רבי טייטשט[3]: „אשר תשים לפניהם" — „לפנימיותם", עס זאָל נמשך ווערן בחינת הדעת פון אלקות אין פנימיות פון אידן, אין „סתים" (די טיף־פאַרבאָרגענע און פאַרהוילענע מדריגות) פון נשמה. ווי אַלע ענינים פון חסידות, איז אויך דאָס מרומז אין נגלה פון תורה. אין ירושל־מי שטייט[4] אויף „אשר תשים לפני־הם", אַז „תשים" איז פון לשון „סימה", אוצר. דאָס באַהאַלטענע, די פנימיות און סתים פון תורה, און סתים דתורה

39) ברכות סג, א.

40) ב"מ ל, ב. וראה תניא פי"ג: בבינוני (אף שלא עבר עבירה מימיו) הרע הוא בתקפו ואדרבה נתחזק יותר (ע"י) שנשתמש בו הרבה בעניני עוה"ז (דרכיך) ורק בשעת התפלה כשזה (ירושלים, (מגילה ו, א) — נפה"א בתניא) קם זה נופל. ועיין רמב"ן ר"פ קדושים (ומסיים שם: והנה זה כענין הדבור הראשון).

1) גיטין פח, ב. הובא ברש"י ר"פ משפטים.

2) עירובין נד, ב. וראה הלכות ת"ת לאדמו"ז פ"ד ס"ח.

3) תו"א ד"ה ואלה המשפטים.

4) ע"ז פ"ב סה"ז. ובפני משה שם.

איז דאָך מעורר דעם סתים און פנימיות פון דער נשמה [5].

מ'האָט שוין געערדט איינִיגע מאָל, אַז די פאַרשידענע פירושים אויפן זעלבן וואָרט פון תורה האָבן אַ שייכות צווישן זיך [6]. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז די שייכות צווישן די פריער־געבראַכטע דריי פירושים אויפן וואָרט „לפניהם״?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס די תורה זאָגט אָן די הוראה אַז עס זאָל זיין „לפניהם״ (לויט אַלע פירושים) דוקא ביי משפטים, אַז די „משפטים״ דאַרפן זיין „לפניהם״. ווי באַוואוסט [7], ווערן די מצוות פון תורה איינגעטיילט אין דריי סוגים: חוקים, עדות און משפטים. זייער חילוק מצד הבנה והשגה: חוקים זיינען אַזעלכע מצוות וואָס האָבן ניט קיין ערקלערונג אין שכל, מען איז זיי מקיים נאָר ווייל אַזוי האָט דער אויבערשטער געהייסן — „חוקה חקקתי גזירה גזרתי״ [8]; עדות זיינען אַזוינע מצוות וואָס האָבן אַן אָרט אין שכל — ווען תורה וואָלט אויף זיי ניט אָנגעזאָגט וואָלט דער שכל אַליין ניט מחייב געווען, ניט געזאָגט אַז מ'דאַרף אַזעלכע מצוות מקיים זיין, אָבער נאָך דעם ווי די תורה האָט זיי אונז אָנגעזאָגט, קען מען די „עדות״ מסביר זיין און פאַרשטיין מיט שכל; משפטים זיינען דער סוג מצוות וואָס דער מענטשלעכער שכל אַליין פאַרשטייט אַז מען דאַרף זיי מקיים זיין, (ניט בלויז וואָס ער גיט פאַר זיי אַן אָרט), וכמרז״ל [9]: „אילמלא לא ניתנה תורה (ח״ו) היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה״. אַפילו ווען די תורה וואָלט אויף אָט־די מצוות ניט אָנגעזאָגט, וואָלט דער שכל אַליין מחייב געווען דעם קיום פון די מצוות. און דוקא ביי דעם סוג מצוות, ביי משפטים, זאָגט אָן די תורה אַז ס'זאָל זיין „לפניהם״.

ולכאורה, מיט וואָס איז די הוראה פון „לפניהם״ מער צוגעפּאַסט און נוגע צו משפטים ווי צו חוקים און עדות? לויטן ערשטן פירוש איז פאַרשטאַנדיק, וואָרום ביי משפטים איז דאָ די מציאות אַז דייני אומות העולם זאָלן משפט'ן אַזוי ווי דייני ישראל. ביים סוג עדות פון מצוות, און אַודאי ביים סוג חוקים, דאַרף מען ניט אָנזאָגן אַז מ'זאָל ניט גיין צו ניט־אידישע שופטים. ס'איז זעלבסטפאַרשטענדליך, ווייל צו אַזעלכע דינים האָבן דייני אומות העולם קיין שייכות ניט. זייערע פסקים קענען קומען נאָר מצד שכל און ניט מצד העכער פון שכל. אָבער ביי משפטים, וואו עס קען זיין די מציאות אַז זיי זאָלן משפט'ן אַזוי ווי דייני ישראל, דאַרף די תורה אָנזאָגן, אַז מען זאָל זיך משפט'ן פאַר דייני ישראל דוקא.

אָבער לויטן צווייטן פירוש, „להראות לו פנים״, אַז דער לערנען זאָל זיך ביים תלמיד גוט אָפּלייגן אין פאַרשטאַנד, איז דאָך לכאורה וויכטיקער צו אָנזאָגן די הוראה ביים סוג עדות, און נאָך מער — ביי חוקים, אַז כאָטש דער שכל איז עדות ניט מחייב, און חוקים זיינען דאָך אינגאַנצן העכער פון שכל, דאָך זאָל און מוז דער לימוד פון די

5) ראה זח״ג עג, א. לקו״ת ויקרא ה, ג. ובכ״מ.

6) ראה לעיל ע׳ 782.

7) ראה ד״ה אם בחוקותי ה׳ת״ש פ״ד. ובכ״מ. וראה מפרשי התורה לואתחנן (ו, כ). מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם.

8) במדב״ר ר״פ חקת.

9) עירובין ק, סע״ב. וראה לעיל פ׳ יתרו הערה 12.

סוגים זיין אין אַן אופן פון „לפניהם". אָבער ביים סוג משפטים, וויבאַלד אַז דאָס זיינען מצוות וואָס דער שכל אנושי איז זיי מחייב, איז מער פשוט אַז זייער לערנען וועט זיין אין אַן אופן וואָס וועט זיך אָפּלייגן ביים תלמיד.

אַזוי איז אויך לויט דעם פירוש פון „לפניהם — לפנימיותם": בכדי צו מקיים זיין משפטים, דאַרף מען לכאורה ניט אָנקומען דוקא צו דער התעוררות פון פנימיות הנשמה, וויבאַלד אַז זיי לייגן זיך אָפּ אויך אין געוויינלעכן שכל. אַנדערש איז אָבער ביי חוקים, וואָס זיינען העכער פון שכל, מוז ביי זיי זיין די התעוררות פון פנימיות הנשמה. וואָרום אָן דער התעוררות — אַפילו אַז ער וועט זיי מקיים זיין וועט עס זיין בלויז ווייל ער איז מוכרח, ער מוז אַזוי טאָן („חוקה חקקתי גזירה גזרתי"), אָבער זיין טאָן וועט זיין אָן אַ חיות פנימי, ווייל זיי לייגן זיך ביי אים ניט אָפּ. און בכדי די חוקים זאָלן זיך ביי אים אָפּלייגן, אויף צו מקיים זיין זיי מיט אַן אינערלעכן חיות, דאַרף ער דערוועקן די פנימיות פון דער נשמה, וואָס זי איז העכער פון שכל.

ב. אמת טאַקע, „המעשה הוא העיקר", דער עיקר איז צו מקיים זיין די מצוות בפועל, ווי לדוגמא ביי מצות תפילין (וואָס „הוקשה כל התורה כולה לתפילין" [10]), ווען איינער זאָל מכוון זיין אַלע כוונות פון מצות תפילין, אויב אָבער לפועל וועט ער די תפילין ניט לייגן אויף דער האַנט און אויפן קאָפּ, איז ער אַ „קרקפתא דלא מנח תפילין" ח"ו; לאידך גיסא, אויב בפועל לייגט ער תפילין, נאָר ער האָט ניט די כוונות פון דער מצוה — און אפילו אַזאַ וואָס מצד זיין מדריגה איז ער שייך צו מכוון זיין און פונדעסטוועגן טוט ער דאָס ניט — איז ער מקיים די מצוה פון הנחת תפילין, ער דאַרף מאַכן די ברכה בשם ומלכות [*10] א. א. וו. און אַזוי איז אויך ביי אַנדערע מצוות, ווייל „המעשה הוא העיקר".

דער רצון העליון איז אָבער, אַז די מצוות זאָלן דורכנעמען די גאַנצע קומה, אַלע חלקים און כחות פון דעם מענטשן [11]). ניט נאָר זיין כוח המעשה, כוח הדיבור, נאָר אויך דעם כוח המחשבה און אַפילו זיינע מדות און שכל ביז די כחות מקיפים פון רצון ותענוג — אַלע זיי זאָלן ווערן דורכגענומען פון די מצוות. ד. ה. אַז ניט בלויז יענע מצוות וואָס זיינען כללות'דיגע און בעצם אָפּהענגיק אין געפיל פון האַרצן און אין פאַרשטאַנד פון מוח — ווי די מצוות אהבה ויראה, מצות האמנת וידיעת אלקות, וכדומה — נאָר אויך אַלע פרטיות'דיקע מצוות, אַפילו מצוות התלויות במעשה, דאַרפן דורכדרינגען דעם גאַנצע מציאות האדם, ביז צו זיינע טיפסטע כחות, וביחוד כח התענוג וואָרום קיום המצות, וועלכע מצוה עס זאָל ניט זיין [12]), דאַרף דאָך זיין בשמחה ובטוב לבב, ונאמר: כל חלב לה' [13]).

דערפאַר, פאָדערט זיך אַז ניט בלויז משפטים, נאָר אויך חוקים, וויבאַלד די תורה האָט אויף זיי אָנגעזאָגט, דאַרף ער זיי מקיים זיין ניט בלויז

---

10) קידושין לה, א.

*10) ראה אגה"ת פי"א: בלי שום ספק וס"ס בעולם.

11) עפ"ז מובן בטוב מה שהעוסק במצוה — פטור מן המצוה איזו שתהי'. ועיין תוד"ה שלוחי (סוכה כה, א).

12) ראה רמב"ם סוף הל' לולב.

13) ראה תו"א כט, ד. לקו"ת פנחס עח, ב.

מיט זיין כח המעשה אַליין, נאָר אויך אין זיין שכל זאָל זיך אָפּלייגן אַז מ'דאַרף זיי מקיים זיין. ניט בלויז ער זאָל זיי מקיים זיין ווייל ער האָט קיין אַנדער ברירה ניט: וויבאַלד דער אויבערשטער האָט גוזר געווען אַ גזירה מוז ער עס אויספאָלגן, כאָטש אַז ס'איז אַן ענין וואָס האָט ניט קיין טעם און קיין תכלית. עס פאָדערט זיך, אַז די מצוה זאָל דורכנעמען זיין גאַנצן מהות און אַלע זיינע כחות; וויבאַלד אַז דער אויבערשטער האָט אַזוי אָנגעזאָגט, לייגן זיך ביי אים אָפּ אין שכל אויך די מצוות פון חוקים.

(איז ניט דער פשט, אַז ער איז מקיים די חוקים ווייל ער האַלט אַז מצד דער באַגרענעצונג פון זיין מענטשלעכן פאַרשטאַנד האָט ער אין זיין שכל קיין טעם ניט אויף זיי, אָבער אַן אַנדערער און זיכער דער אויבער־שטער, דער מצוה (אָנזאָגער) פון די חוקים האָט אויף זיי אַ שכל וטעם — ניט דאָס איז אמיתית ענין קיום החוקים. וואָרום דער אופן הקיום איז נאָך אַלץ ניט דער אמת'ער ענין פון קבלת עול, העכער פון שכל טעם ודעת — אדרבה ער איז זיי מקיים ווייל זיי האָבן גאָר אַ טיפן שכל וואָס דוקא אַ חכם גדול פאַרשטייט עם. דער קיום החוקים איז, אַז ער איז עס מקיים בלויז מצד קבלת עול מלכות שמים אָן קיינע חשבונות[14]), אָבער זיין קבלת עול דאַרף זיין מיט אַזאַ שטאַרקייט און חיות אַז זיין שכל איז ניט בלויז ניט מנגד, נאָר אדרבה, אויך אין זיין שכל נעמט זיך אָן און ביי אים לייגט זיך אָפּ אַז מ'דאַרף טאָן ווי דער אוי־בערשטער הייסט, אָן קיין שום חש־בונות).

דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק דער דיוק פון לשון רז"ל[15]): „חוקה כו' אין לך רשות להרהר אחרי'" (דו האָסט ניט קיין רשות צו איבערטראַכטן וועגן די חוקים). לכאורה האָט גע־דאַרפט שטיין ואין לך רשות שלא לקיימה (ניט צו מקיים זיין). נאָר דער פירוש איז: דער קיום בכוח המעשה אַליין איז ניט גענוג, עס דאַרף זיך אָפּלייגן אויך בשכלו ובמחשבתו, ביז אַז ער זאָל גאָר־ניט מהרהר זיין, איבערטראַכטן וועגן דעם. און ניט נאָר אַז אויב עס פאַלט אים אַריין אַמאָל אַ געדאַנק אַז חוקים האָבן אין זיך קיין תכלית ניט וכו' פאַרטרייבט ער באַלד די מחשבה (ע"ד המבואר אין תניא[16]) וועגן אַנדע־רע ענינים), נאָר „אין להרהר", עס פאַלט אים גאָר מלכתחילה ניט אַריין אַזעלכע מחשבות כו'. און כאָטש אַז דער קיום פון די חוקים איז ניט מצד אַ הסבר (אפילו ניט מצד דעם הסבר אַז למעלה איז געוויס פאַראַן אַ שכל־טעם אויף דעם), פונדעסטוועגן איז ער אויף אַזוי פיל דורכגענומען מיטן הרגש פון אמונה פשוטה און קבלת עול מלכות שמים, אַז עס ווירקט אויך אויף זיין כח השכל, ער זאָל ניט מהרהר זיין ח"ו. אויף אַזוי פיל איז עס אַנגענומען און אָפּגעלייגט אין שכל, אַז עס טראַכט זיך ניט אַנדערש, „אין לך רשות להרהר וכו'".

לויט דעם קומט אויס אַז בכדי צו מקיים זיין די חוקים ווי עס דאַרף צו זיין, מוז מען דערצו האָבן דעם

14) ראה גם לעיל ע' 815.

15) רש"י ר"פ חוקת.

16) פי"ב. — אבל ההרהור שבתניא שם, הוא בנוגע לענין עשיית עבירה או ביטול קיום מצות עשה (אבל לא הרהור וספק באמיתת הענין עצמו), משא"כ בנדו"ז, שההרהור הוא (כעין) ספק באמונה.

„לפניהם — לפנימיותם", צו מעורר זיין די פנימיות הנשמה, וואָס קען ווירקן אַז די חוקים זאָלן זיך גוט אָפּלייגן אויך אין די כחות הגלויים ווי שכל און מדות און אַזוי ווייטער. אָן פנימיות הנשמה, וועט אַ מענטש ביי זיך ניט קענען פועל'ן ביי אים זאָל זיך ניט מהרהר זיין, אפילו אַז בנוגע לפועל — איז ער מקיים די חוקים מצד קבלת עול, אָבער דורך התעוררות פנימיות הנשמה, באַקומט ער אַ טעם און אַ געשמאַק אויך אין אַן ענין וואָס איז העכער פון טעם ודעת. וואָס דאָס איז דער צווייטער טייטש פון „לפניהם" — „להראות לו פנים", אַז די הלכות פון תורה ווערן נתיישב אין זיין קאָפּ און האַרץ. מה שאין כן ביי משפטים, דאַרף מען לכאורה ניט האָבן די הוראה פון „לפניהם"; וויבאַלד די משפטים זיינען שכל'דיקע מצוות, וועט ער סיי ווי אין זיי האָבן אַ געשמאַק — איז צוליב וואָס דאַרף מען צוליב זיי אַרויסרופן די פנימיות הנשמה?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדמת נאָך אַ דרש פון חז"ל[17]) אויף דעם פסוק ואלה המשפטים: „ואלה מוסיף על הראשונים", דער וא"ו פון „ואלה" באַווייזט, אַז די משפטים קומען ווי אַ המשך, אַ פאַרזעצונג צו די עשרת הדברות — אויך די משפטים זיינען געגעבן געוואָרן מסיני.

ווי שוין גערעדט[18]), פאַראייניקן אין זיך די עשרת הדברות צוויי העכסט־פאַרשידענע אין זייער יסוד — מצוות: די ערשטע דברות דריקן אויס די טיפסטע ענינים אין אַחדות השם; די אַנדערע דברות אָבער — אַנטהאַלטן אַזעלכע פשוט'ע ציווילים ווי „לא תרצח" און „לא תגנוב", וואָס זיינען זעלבסט־פאַרשטענדלעך אַפילו פאַרן גאָר פשוט'ן מענטשלעכן שכל, און די עשרת הדברות פאַראייניקן ביידע קצוות צוזאַמען. און דאָס לערנט אונז אַז אויך דער קיום פון „לא תרצח" און „לא תגנוב" דאַרף זיין צוליב דעם ווייל זיי זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן פון דעם אויבערשטן, פון — אנכי הוי' אלקיך.

און דאָס מיינט „ואלה (המשפטים) מוסיף על הראשונים", אַז אויך די משפטים פון תורה זיינען געגעבן געוואָרן פון דעם אויבערשטן אויפן באַרג סיני — אויך זיי זיינען געגעבן געוואָרן מיט דעם גאַנצן שטורעם וואָס איז געווען ביי מתן תורה, פון דעם אנכי מי שאנכי, און במילא דאַרף מען אויך זיי מקיים צוליב דעם וואָס ניתנו מסיני, און ניט בלויז ווייל דער שכל פאַרשטייט אַז מען דאַרף אַזוי טאָן.

און דאָס ווערט ערקלערט אין ערשטן פירוש פון „לפניהם — ולא לפני דייני אומות העולם", וואָרום ניט קוקנדיק וואָס זיי פסק'ענען אויפן זעלבן אופן ווי דייני ישראל, זיינען אָבער זייערע משפטים ניט פאַרבונדן מיט „אנכי הוי' אלקיך", ובמילא איז זייער פסק־דין ניט קיין דין פון תורה, און אַלע ענינים פון אַ אידן — איז דאָך גאָר על פי און דורך תורה.

וואָס דאָס איז אויך מתאים מיטן פירוש פון אַלטן רבי'ן אַז לפניהם מיינט לפנימיותם, פנימיות הנשמה: אויך דער לימוד וקיום המשפטים דתורה דאַרפן זיין ניט בלויז מצד שכל אנושי נאָר מצד פנימיות הנשמה. און אויך ביי משפטים דאַרף מען האָ־ אַזוי ווי דער לימוד וקיום החוקים;

17) שמו"ר תנחומא ומכילתא (הובא ברש"י) ר"פ משפטים.

18) ראה לעיל פ' יתרו ובהמצוין שם.

רעוועו אַז זייער אָפּלייגן זיך אין זיין שכל זאָל זיין ניט בלויז מצד דעם וואָס שכל אַליין איז אַזוי מחייב, נאָר מצד פּנימיות הנשמה, וואָס זי דאַרף באַ־ווירקן זיין גאַנצן ציור קומה, ביז זי זאָל אויך ברענגען דעם אָפּלייג אין שכל[19].

און דאָס איז די שייכות צווישן די דריי אויבנדערמאָנטע פּירושים אין דעם וואָרט „לפניהם", וואָס שטייט דוקא ביי משפּטים: אויך משפּטים, די מצוות שכליות, דאַרף זייער קיום זיין ניט בלויז מצד פאַרשטאַנד, נאָר ווייל „ניתנו מסיני" — מיט אַ קבלת עול וואָס קומט פון פּנימיות הנשמה (לויט דעם אַלטן רבי'נס פּירוש); וואָס דע־ריבער טאָר מען ניט פאַרברענגען די משפּטים פאַר די דייני אומות העולם, שכל אנושי (פּירוש הא'), און הגם אַז ביי משפּטים פאָדערט זיך קבלת עול, דאַרפן זיי זיך אויך אָפּלייגן אין זיין שכל, „להראות לו פנים", (פּירוש הב') דורך התעוררות פון פּנימיות הנשמה דוקא.

ד. דאָס וואָס אויך אין מצוות פון סוג משפּטים טאָר מען זיך ניט פאַר־לאָזן אויף שכל אנושי („לפניהם — לא לפני דייני אומות העולם"), איז עס צוליב צוויי טעמים.

ערשטנס, ווען דער קיום המצוות וועט קומען דערפון וואָס אַזוי איז מחייב דער שכל פון נפש הבהמית, וועט סוף כל סוף דערפון אַרויסקומען, ווי די רז"ל זאָגן[20]: „היום אומר לו עשה כך ולמחר א"ל וכו' עד שאומר לו עבוד ע"ז" — און ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר איז דאָס מפרש, אַז אין אָנפאַנג האָט דער יצר הרע ניט קיין ברייט־קייט צו איינריידן אַ אידן טאָן אַן עבירה ח"ו. נאָר זיין ערשטער צוטריט צו אַ אידן איז גאָר בנוגע אַ מצוה. ווען אַ איד וויל טאָן אַ מצוה זאָגט אים דער יצר הרע „עשה כך", זיי מקיים די מצוה, אָבער וויבאַלד דער יצר הרע איז „אומר לו עשה כך", אַז דער מענטש זאָל די מצוה מקיים זיין ווייל דער שכל פון נפש הבהמית פאַרשטייט אַזוי, און ניט ווייל דער אויבערשטער האָט אַזוי געהייסן אין דער תורה, רייסט ער דערמיט אים אָפּ ח"ו פון דעם אויבערשטן און ער קען שוין דעם איד נאָכדעם אַראָפּפירן אַלץ נידעריקער, „ולמחר אומר לו וכו'", ביז ער קען אים צוברענגען צו עבודה זרה ר"ל.

נאָך אַ טעם וואָס קיום המצוות טאָר ניט זיין מצד שכל אנושי, ווייל אויב אפילו ער זאָל בפועל יאָ מקיים זיין די מצוות, וועט אָבער דאָך פעלן ביי אים אין זייער קיום אַן ענין עיקרי — דער הרגש אַז דאָס קומט און עס איז פאַרבונדן (מצוה — צוותא וחיבור) מיט אָנכי ה' אלקיך, אַז דאָס איז אַן ענין פון תורה.

ה. ווי שוין גערעדט[18]) אַז אין דעם וואָס די עשרת הדברות פאַראייניקן אין זיך ביידע קצוות איז פאַראַן אַ צווייענדיקע הוראה: ערשטנס, אַז „העליונים ירדו לתחתונים": די דב־רות פון „אנכי" און „לא יהי' לך" דאַרפן אַראָפּקומען און זיך אָנהערן אויך אין די ציוויים פון „לא תרצח" און „לא תגנוב", אַז אויך זייער קיום זאָל זיין ווייל זיי זיינען אָנ־געזאָגט געוואָרן פון דעם „אנכי",

19) ראה גם לקוטי שיחות ח"א פ' משפטים (מכתבים ע' 672).

20) שבת קה, ב.

און „והתחתונים יעלו לעליונים״: אויך די מענטשן וועלכע מצד עצ־מם שטייען זיי נאָך נידעריקער פון דעם סוג החי (און לערנען זיך ניט אָפּ „גזל מנמלה״ וכו׳), ביז אַז דער אויבערשטער אַליין, ד׳ער „אנכי מי שאנכי״, דאַרף זיי אָנזאָגן „לא תרצח״ און „לא תגנוב״ — אפילו פון זיי פאָדערט זיך אַז „יעלו לעליונים״, זיי זאָלן האָבן די אמונה און התבוננות וידיעה אין אלקות ביז אין דעם „אנכי מי שאנכי״.

אָט דיביידע הוראות ווערן נאָכאַמאָל איבערגע׳חזר׳ט אין תחלת פרשת מש־פטים — „ואלה מוסיף על הראשונים״. איין הוראה איז, אַז אפילו דער קיום המשפטים דאַרף זיין „לפניהם״, מצד פנימיות הנשמה, וואָס דאָס איז דער „העליונים ירדו לתחתונים״[21]).

גלייכצייטיק זאָגט מען אויך אָן אַז „והתחתונים יעלו לעליונים״, אויך די תחתונים אין ידיעת התורה, תלמידים הקטנים, וואָס אַליין קענען זיי זיך ניט פאַנאַנדערקלייבן דאַרף מען מיט זיי לערנען און פאַר זיי אַלץ צוגרייטן „כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם״[23]) (ווי אַ גרייטער טיש פאַרן מענטש צו עסן).

— נאָך מערער, אפילו תחתונים בהנהגה, וואָרום דער פסוק רעדט דאָך וועגן בעלי דינים (כאָטש „לפניהם״ מיינט לפני הדיינים, זיינען דאָך אָבער די משפטים פאַרבונדן מיט בעלי דינים), וואָס איינער פון זיי טענה׳ט אַמאָל פאַלש —

אויך ביי אָט די „תחתונים״ איז דאָ דער ציווי „יעלו לעליונים״ — „תשים לפניהם״, מ׳דאַרף זיי געבן די „סימה״ ואוצר פון פנימיות התורה, ווייל מצד דעם „לפניהם״, פנימיות הנשמה, זיינען אַלע אידן „כשרין״[23]) בכח, מוכשר צו מקבל זיין דעם אוצר, די טיפע ענינים פון תורה. נאָר די פנימיות הנשמה איז ביי זיי בהעלם, דאַרפ׳ן זיי העלפן איר מגלה זיין, תשים לפניהם. און דאָס גופא וואָס מ׳וועט לערנען מיט זיי דעם סימה ואוצר, וועט נאָך מער מגלה זיין דעם „לפניהם״, זייער פנימיות, ביז דאָס וועט קומען און דורכנעמען אויך די כחות הגלויים, מוח ולב, „משים בלבו״, ביז אַז דורך דעם תשים לפניהם וועט ווערן: יעשה אותם, און אין אַן אופן אַז — וחי בהם[24]).

(משיחת ש״פ משפטים תשכ״ב)

21) בכלל ההוראה של „עליונים ירדו לתחתונים״ היא גם חובת ההתעסקות של בני תורה עם אנשים פשוטים ללמדם ולהדריכם. וראה במדרש (שמו״ר פ״ל, י״ג) ע״פ זה: מלך במשפט יעמיד ארץ . . ואיש תרומות יהרסנה זה חכם שהוא יודע הלכות ומדרשות ואגדות . . עסוק אני במש־נתי איני פנוי. וראה לעיל (בתחילת השיחה) שכל הפירושים שבדברי רז״ל על פסוק אחד שייכים זל״ז.

22) רש״י ר״פ משפטים. והוא מהמכילתא שם.

23) לשון הירושלמי שם.

24) ראה שמו״ר פ״ל, כב. אור תורה להה״מ פ׳ אחרי.

תרומה

א. אין פרשת תרומה דערציילט די תורה וועגן דעם אויבערשטנס ציווי: מ'זאל נעמען „זהב וכסף גו'", דרייצן[1] (פופצן)[2] גשמיות'דיקע זאכן, און פון די זאכן זאל מען מאכן א מקדש צום אויבערשטן, „ועשו לי מקדש", און דער אויבערשטער איז מבטיח: „ושכנתי בתוכם", אז ער וועט רוען אין דעם מקדש וואס וועט געבויט ווערן פון די אלע זאכן.

ניט קוקנדיק אויף דעם וואס ג-ט־לעכקייט איז ניט באגרענעצט ח"ו אין מקום, זאגט אבער צו דער אויבער־שטער, אז ער וועט רוען אין דעם ארט וואו עס וועט זיין דער מקדש, וואס האט געמוזט פארנעמען א שטריינג באגרעניצטן שטח אין מקום. און ניט נאר דער בית המקדש וואס איז שפע־טער געבויט געווארן וואס איז אלע־מאל געווען אויפן זעלבן פלאץ — אין ירושלים, און פון דאמאלס איז דאס אויף אלעמאל אזוי, נאר אויך אין משכן, — וואס איז מיטגעגאנגען מיט די אידן אומעטום וואו זיי זיינען געגאנגען, ער איז משנה מקומו בעולם — איז די השראת השכינה אלע מאל געווען נאר אין איין ארט, אין דעם ארט וואו ס'איז אויפגעשטעלט געווארן דער משכן.

לכאורה איז ניט פארשטאנדיק: דער אויבערשטער איז דאך, כנ"ל, ניט באַ־גרענעצט ח"ו אין מקום, „את השמים ואת הארץ אני מלא"[3], ער איז פול אומעטום, איז פארוואס האט דער אויבערשטער געהייסן צו מאכן א ספעציעלן ארט וואו עס זאל זיין השראת השכינה?

אמת טאקע אז כאטש „את השמים ואת הארץ אני מלא", קען עס אבער זיין אין אן אופן פון העלם, אז אין וועלט זאל זיך ניט אנהערן ג-טלעכ־קייט; און בכדי עס זאל זיין גילוי השכינה דארף מען האבן עבודה — איז דאך דאס אבער ניט פארבונדן מיט א באשטימטן פלאץ: אומעטום, וואו נאר א איד דינט דעם אויבערשטן, איז ער ממשיך ג-טלעכקייט[4], האט מען דאך לכאורה געקענט די זעלבע עבודות פון משכן ומקדש טאן אויך אין אנדערע ערטער, און דורך דעם ממשיך זיין „בכל המקום" דעם „וש־כנתי", ניט בלויז אין איין מקום. פארוואס האבן די עבודות געדארפט געטאן ווערן דוקא אין משכן ומקדש?

ב. פון די עיקר'דיקע עבודות, אחת העבודות[5], אין משכן ומקדש איז געווען די עבודה פון קרבנות. עבודת הקרבנות טיילט זיך אין צוויי אלגע־מיינע חלקים (אפילו בביהמ"ק) וסוגים: עבודת הקרבנות בגשמיות, וואס מען האט מקריב געווען א בהמה אויפן מזבח, און עבודת הקרבנות ברוחניות[6], (וואס בזמן הזה איז דאס אין תפלה,

---

1) שהש"ר ד, יג. זח"ב קמח, א. תנחומא תרומה ה. הובא ברש"י ר"פ תרומה. ועוד.

2) בחיי וכלי יקר שמות כה, ג. וראה זח"ב קלה, א

3) ירמי' כג, כד.

4) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא גו' (שמות כ, כא. אבות פ"ג, מ"ו. וראה ירוש' ברכות פ"ד, ה"ד).

5) ראה ד"ה באתי לגני הש"ת רפ"ב. ד"ה טעמה כי טוב תשי"ט פ"ב.

6) ראה לקו"ת ר"פ אחרי. שם פנחס עז, ג.

ש„כנגד תמידין תקנום") [7]. די ביידע חלקים וסוגים פון קרבנות, זיינען פאַרבונען מיטן מקום המקדש: קרבנות בגשמיות איז דאָך פשוט אַז זיי זיינען פאַרבונדן מיטן מקום המשכן ומקדש, וואָרום „משהוקם המשכן נאסרו הבמות" — אַז מ'האָט אויפגעשטעלט דעם משכן איז געוואָרן אסור צו ברענגען קרבנות אויף די במות, און אַזוי דערנאָך אַז „באו לירושלים" [8] האָט מען אין אַן אַנדער אָרט, אויסערן בית המקדש ניט געטאָרט מקריב זיין קיינע קרבנות; און אפילו קרבנות ברוחניות — תפלה, וואָס מעג זיין אומעטום (אויסער אין אַ „בקתא" [9] וואו צוליב פיזור הנפש קען מען דאָרט ניט מכוון זיין ווי עס דאַרף צו זיין וכיוצא בזה) [10] — פונדעסטוועגן ווערט דאָך דער בית המקדש אָנגערופן אויף אַלעמאָל „וזה שער השמים" [11], דאָרט איז דער אָרט דורך וואַנען עס גייען דורך די תפלות אַלעמאָל, וואָס דערפאַר דאַרף מען דאַווגען מיטן פנים צו ארץ ישראל, „והתפללו אליך דרך ארצם" [12], און אין ארץ ישראל גופא, מיטן פנים צו ירושלים, און אין ירושלים גופא — צום מקום המקדש [13].

לכאורה איז עס אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט פאַרבינדן „עבודה שבלב זו תפלה" [14], וואָס זי איז אַן עבודה רוחנית, מיט אַ מקום גשמי און אַזאַ וואָס איז מוגבל ומדוד אין גשמיות?

אפילו את"ל אַז קרבנות בגשמיות, וויבאַלד אַז זייער עבודה באַשטייט אין דעם, אַז דער מענטש זאָל מקריב זיין אויפן מזבח אַ בהמה גשמית און אַזאַ וואָס זי איז מוגדרת בכמה תנאים; אויך די המשכה מלמעלה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך עבודת הקרבנות איז געווען פאַרבונדן מיט גשמיות: מען האָט געזען בעיני בשר ווי ס'איז „ותצא אש", אַראָפּגעקומען אַן אש מן השמים און „ותאכל" [15], „אויפגעגעסן" די קרבנות. איז וויבאַלד אַז סיי די עבודה און סיי די המשכה דורך איר זיינען געווען פאַרבונדן מיט ענינים גשמיים, איז פאַראַן אַן אָרט אין שכל צו זאָגן אַז מען דאַרף דערצו האָבן אַ מקום גשמי ומוגדר דוקא.

(הגם אַז דאָ פאָדערט זיך נאָך ביאור, פאַרוואָס זאָל די המשכה דורך עבודת הקרבנות ניט קענען זיין אויך אין אַן אַנדער מקום גשמי ומוגדר, ובפרט אַז מיר זעען דאָך, אַז איידער עס זיינען אסור געוואָרן די במות, האָט מען געטאָן די עבודת הקרבנות בכמה מקומות אין דער זעלבע צייט).

אָבער תפלה איז דאָך אינגאַנצן אַן ענין רוחני: ניט נאָר האָט דער מענטש דאָ ניט צו טאָן מיט אַ גשמיות'דיקער זאַך (אויסער ווי מיט זיך), נאָר ער דאַרף מקריב זיין זיך אַליין צו

---

7) ברכות כו, ב. שו"ע אדמוה"ז סי' צח, ד.

8) זבחים פי"ד מ"ד, ח.

9) ברכות לד, ב. שו"ע אדמוה"ז סי' צ, ה.

10) ראה טושו"ע או"ח ס"צ.

11) בראשית כח, יז.

12) מלכים א' ח, מח.

13) שו"ע אדמוה"ז סי' צד, א. ואפילו מחוץ לביהמ"ק התפלה אינה נשמעת אלא בביהכ"נ (ברכות ו, א. שו"ע סי' צ), שהיא מקדש מעט (מגילה כט, א).

14) ספרי דברים יא, יב. תענית ב, א.

15) ויקרא ט, כד.

דעם אויבערשטן, דערנענטערן זיינע כחות און חושים[16]) צו דעם אויבעשטן, דורך זיין איבערגעבן זיך מיט זיין תפלה און בקשה צום אויבערשטן; אויסער דעם, איז ביי דעם מענטש אליין, דער עיקר פון תפלה — די כוונת הלב, די רוחניות וואס אין אים, עס מוז זיין דאס דאווענען בדי־בור[17]) אבער דאס איז בכדי צו דערוועקן די כוונה, ווייל „קול מעורר הכוונה"[18]).

(און כאטש אז אויך דורך תפלה פועל'ט מען עס זאלן מלמעלה נמשך ווערן המשכות אין גשמיות[19]) — עס ווערן נתמלא די בקשות פון דער תפלה: רופא חולים ומברך השנים — עס זעט זיך אבער ניט אן לעיני בשר אז די רפואה און די ברכה קומען ווי א תוצאה פון זיין תפלה און בקשה; ניט אזוי ווי עס איז געווען ביי דעם אש מן השמים אויפן מזבח וואס מ'האט געזען מיט די אויגן, ווי דער פייער „עסט" אויף דעם קרבן).

וויבאלד אז תפלה איז אינגאנצן אן ענין רוחני, איז ניט פארשטאנדיק, פארוואס איז זי פארבונדן און באגרע־נעצט מיט א גשמיות'דיקן ארט?

ג. איז דער ביאור אין דעם, לויטן באוואוסטן כלל[20]): „כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר" (אלץ וואס איז גאר הויך קומט אראפ דוקא צו גאר נידע־ריק): דאס גופא וואס דער „ושכנתי בתוכם" איז פארבונדן מיט א באַ־גרענעצטן מקום גשמי, איז א באווייז אז דא ווערט נמשך א גאר הויכע מד־ריגה, וואס קען נתגלה ווערן נאר אין „למטה (און למטה —) ביותר".

דער אויבערשטער איז דער אמיתית הבלי גבול, ער איז ניט באגרענעצט ח"ו אין קיינע הגבלות, ניט אין מקום און ניט אין למעלה מהמקום. פונקט ווי מען קען דעם אויבערשטן ניט תופס זיין דורך הגבלות פון מקום, אזוי קען מען אים ניט תופס זיין דורך „הגבלות" פון העכער פון מקום, ווארום אויך „למעלה מהמקום" איז א תואר וואס באצייכנט געוויסע הגב־לות (צווישן זיי אויך דאס גופא, וואס ער איז באשרענקט אין בלי גבול און האט ניט גבול[*20])), און דער אויבער־שטער איז דאך העכער פון יעדן תואר וואס באגרענעצט. נאר דארט וואו עס קומען זיך צונויף מקום און למעלה מהמקום, גבול און בלי גבול צוזאמען, די התחברות פון צוויי הפכים באווייזט אויף דעם כח העצמות, וואס ער איז „נמנע הנמנעות"[21]) און ער איז מחברביידע קעגנזאצן, דארט קען זיין הש־ראת השכינה.

און דאס איז דער אויפטו פון משכן ומקדש: פון איין זייט האט ער געהאט א מקום מסויים ומוגבל בעולם, און אזוי אויך די הגבלות אין די יריעות, קרשים ואדנים[22]) און אין דעם בנין פון בית המקדש, אויך די כלי המשכן והמקדש האבן געהאט א באשטימטע מאס און גרויס; נאך מער — די מדידה

---

16) ראה של"ה מס' תענית או"ת בסופו (ריא, ב) וש"נ.

17) ראה תניא רפל"ת ורפל"ז.

18) לקו"ת אחרי כה, סע"ד. מש"כ בתניא אולי י"ל שזהו רק בשביל תיקון העולם וגופו ונה"ב. ועייג"כ תניא פ"מ ובקו"א.

19) ראה קו"א (בתניא) רד"ה להבין מ"ש בפע"ח „לבי"ע דוקא לא בדרך התלבשות בלבד רק כו' לשנות הנבראים".

20) נתבאר בארוכה בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך, פל"ב ואילך.

*20) ראה עבודת הקודש ח"א רפ"ח.

21) ראה שו"ת הרשב"א סתי"ח. ס' החקירה לאדמו"ר הצ"צ ע' 68.

22) ראה ג"כ ד"ה היושבת בגנים ה'תש"ת.

האָט געמוזט זיין אַ פּינקטלעכע, לויט ווי אָנגעגעבן געגנוי אין דיני התורה — און צוזאַמען דערמיט האָט מען אין משכן ומקדש געזען בגלוי בעיני בשר ווי אין די מדידות גופא האָט זיך אויסגעדריקט למעלה ממדידה וגבול, דער חיבור פון גבול מיט בלי גבול צוזאַמען, ווי די משנה דערציילט וועגן די „עשרה ניסים" [23]) וואָס זיינען געווען אין בית המקדש. ובפרט אין קדשי־קדשים (דער עיקר פון בית המקדש) [24]) וואָס ס'איז געווען „מקום הארון אינו מן המדה" [25]) (כאָטש דער ארון האָט געהאַט די מאָס פון „אמתים וחצי וגו'" [26]), פונדעסטוועגן האָט ער ניט פאַרנומען קיין אָרט ווען מען האָט געמאָסטן די צוואַנציק איילן פון קדשי קדשים), האָט זיך דאָרט אויסגעדריקט בגילוי דער כח פון עצמות, וואָס דוקא ער קען מחבר זיין ביידע הפכים פון מקום און בלי מקום.

און דעריבער האָט מען אויך פאַר־בונדן קרבנות און תפלה מיטן מקום המקדש. ווייל די עבודה פון קרבנות און תפלה [27]) איז צו דערלאַנגען אין דער דרגא פון אלקות וואָס איז העכער פון יעדן תואר און מען קען אים ניט מתאר זיין אויך מיטן תואר פון „בלי גבול", ווי געזאָגט פריער. דערפאַר מוז אויך זייער עבודה זיין פאַרבונדן מיט אַ הגבלה פון למטה ביותר: ווען תפלה און קרבנות וואָלטן ניט געווען באַגרענעצט אין מקום גשמי, וואָלט עס דאַן נאָר דערלאַנגט אין דער דרגא פון אלקות וואָס איז העכער פון מקום, בלי גבול; אָבער ניט דאָס איז עצמות. אין וואָס זאָגט זיך אויס עצמות? אין דער התחברות פון העכער ווי מקום מיט מקום [28]).

(און אין יענע זמנים ווען מען האָט מקריב געווען קרבנות אויף די במות, וואָס האָבן ניט געהאַט קיין מקום מסויים — האָבן טאַקע דאַן די קרבנות ניט געהאַט אין זיך די מעלה פון די קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען אין משכן און מקדש, דעריבער זיינען אין די קרבנות פון משכן ומקדש צוגעקומען פיל דינים (הגבלות), און נאָך מער — אין משכן און מקדש האָט מען מקריב געווען אַזוינע קרבנות וואָס אויף די במות האָט מען זיי אינ־גאַנצן ניט געקענט מקריב זיין) [29]).

ד. על פי זה וועט מען אויך פאַר־שטיין וואָס אין משכן און מקדש גופא — איז דער בית המקדש געווען אין אַ העכערער מדריגה ווי דער משכן [30]);

---

23) אבות פ"ה, מ"ה.

24) טושו"ע או"ח רסצ"ד.

25) יומא כא, א וש"נ.

26) שמות כה, י. ראה לעיל פ' יתרו.

27) כי רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס (ראה זח"ב רלט, א. זח"ג כו, ב), וכן תפלה ענינה — יהי רצון, המשכת רצון חדש מבעל הרצון. אלא שתפלה, להיותה עבודה רוחנית (אינה למטה ביותר — בערך הקרבן גשמי), ובמילא אינה מגעת במקום נעלה כ"כ כקרבנות, אפשרית בכל מקום ורק שצריכה להיות מכוונת לצד המקדש, וגם התפלה עצמה אף שצריכה להיות בביהכ"נ מקדש מעט, אי"ז לעיכובא בדיעבד, משא"כ קרבנות שהם בגשמיות מוכרחים להיות (בשעת איסור הבמות) במקום המשכן ומקדש דוקא. עיין לקו"ת ר"פ פנחס.

28) שמטעם זה, הי' הקמת המשכן ביום השמיני דוקא למילואים, וכן גם הענין ותצא אש גו' ותאכל, כי חיבור גבול ובל"ג הוא בכחו של בחי' שמיני דוקא (ראה לעיל ע' 812 וע' 834).

29) זבחים פי"ד. מגילה ט, ב. הובא ברש"י דברים יב, ח.

30) ראה זבחים שם דביהמק"ד דוקא הוא „מנוחה". נת' בתו"א ר"פ ויגש. לקו"ת ברכה ד"ה מזמור שיר סעיף ג. וש"נ.

דער משכן איז ניט געווען מוגדר און שטענדיק אויף איין אָרט אין וועלט, ער איז געפירט געוואָרן פון איין אָרט צום צווייטן, כמ״ש „ואהי׳ מתהלך באוהל״ [31]; אויך איז ער געווען גע־מאַכט בעיקר פון צומח און חי (די אדנים זיינען געווען נאָר דער יסוד) — ניט פון דומם וואָס איז „למטה ביותר״ — און דערפאַר איז אין אים ניט געווען אויף אַזוי פיל דער גילוי פון „גבוה ביותר״. דוקא דער בית המקדש, וואָס ער איז געווען מוגבל אין אַ מקום מסויים; און געבויט איז ער געווען בעיקר פון דומם, „למטה ביו־תר״, האָט זיך אין אים אויסגעדריקט דער אמיתית הבלי גבול פון עצמות, אַז ער איז ניט באַגרענעצט אין קיינע הגבלות, ביז ער קען זיך פאַרבינדן מיט מקום מוגבל ממש, און דוקא „בתחתונים״ [32]; אַ באַגרענעצטער אָרט און דער סאַמע־נידעריקסטער סוג גשם — דומם, ווערט אַ „דירה לו ית׳״, לעצמותו. און דעריבער איז דער משכן געווען ווי דירת עראי של הקדוש ברוך הוא און דער בית המקדש איז געווען אַ דירת קבע [30].

ה. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין, וואָס רז״ל זיינען מדייק [33] דעם לשון הכתוב: „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (לשון רבים), בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד״. דער אויבערשטער זאָגט צו: „ושכנתי בתוכם״, אַז ער וועט רוען ניט נאָר אין דעם משכן און מקדש (וואָס דעמאָלט וואָלט געדאַרפט שטיין „בתוכו״), נאָר אויך אַז ער וועט רוען אין יעדער אידן. דורך דעם וואָס אַ איד וועט מאַכן פון זיינע גשמיות׳דיקע זאַכן אַ מקדש צו דעם אויבערשטן — לער־נען תורה און מקיים זיין מצוות, און אַריינברענגען קדושה אויך אין זיינע וואָכעדיקע זאַכן, אין דברי הרשות — וועט דער אויבערשטער שוכן זיין אין אים.

נאָך מער: דער „ושכנתי בתוכם״, די השראת השכינה ביי יעדער אידן איז אין אַ געוויסן זין נאָך אין אַ טיפערן אופן פון דעם „ושכנתי״ וואָס איז געווען אין משכן ומקדש. וואָרום ס׳איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז ווי נידעריק ס׳איז דער „תחתון״ פון דעם דומם און מקום מוגבל פון משכן און מקדש, קומט עס ניט צו דער נידעריקייט פון דעם דומם און מקום שבכללות העולם. איז בשעת אַ איד ברענגט אַריין קדושה אויך אין דעם דומם און מקום שבכללות העולם, פירט ער דער־מיט אויס די אמיתית הכוונה פון „דירה בתחתונים״; פון דעם תחתון שאין תחתון למטה ממנו [34], מאַכט ער אַ דירה פאַר עצמות ממש. וואָס דערפאַר איז די עבודה דוקא [35] ברענגט דעם מקדש השלישי וואָס ער איז — בלי גבול (אַפילו בערך פון בית המקדש ראשון ושני) [36].

ו. דער „ועשו לי מקדש״ איצט כנ״ל — דאָס אַריינברענגען קדושה

31) שמואל, ב ז, ו.

32) תנחומא נשא טז. במדב״ר פי״ג, ו. וראה תניא פל״ו „שאין תחתון למטה ממנו״.

33) כן הובא בלקו״ת ר״פ נשא ועוד בכ״מ. ולע״ע לא מצאתיו אלא בראשית חכמה (שער האהבה פ״ו קרוב לתחלתו) ובשל״ה ש׳ האותיות אות ל. מסכת תענית רד״ה מענין העבודה. פ׳ תרומה חלק תו״א — שכה, ב. שכו, ב. — ועוד.

34) תניא פל״ו.

35) ראה תניא רפל״ז „תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות״.

36) עליו נאמר: ורחבה ונסבה למעלה למעלה (יחזקאל מא, ז). וראה זח״ב רלד, א. רמב״ן לתולדות כו, כ.

אין די וואכעדיקע זאכן פון יעדער אידן — דארף זיין אויפן זעלבן אופן ווי דער „ועשו לי מקדש" כפשוטו, ווי מען האט פון „זהב וכסף וגו'" געבויט דעם משכן.

פונקט ווי די אלע דרייצן (פופצן) זאכן פון וואס מען האט געמאכט דעם משכן, זיינען זיי אליין געווארן הייליק, אזוי איז עס אויך בנוגע צום מקדש וואס א איד דארף מאכן פון זיינע דברי הרשות: זיי אליין זאלן ווערן קדושה.

ס'איז ניט גענוג וואס אין דעם אידנס אויפפירונג איז קענטיק דער חילוק פון אים ביז להבדיל א ניט-אידן בלויז אין דעם וואס ער היט זיך אויס אין זיין מסחר פון אונאה, השגת גבול וכו' — דאס איז דאך נאר אן עבודה פון אויסהיטן זיך און ניט צו טאן אין מסחר אין אן אופן וואס איז אסור על פי תורה. דער תכלית העבודה איז אבער, אז אין דעם טאן פון מסחר זאל זיך הערן און זעען אלקות; און ניט נאר אז דער מסחר זאל זיין לשם שמים, אז די גשמיות זאל ער נוצן צוליב קדושה, נאר אז די גשמיות אליין זאל ווערן קדושה (אזוי ווי אין דעם „ועשו לי מקדש" כפשוטו, איז די י"ג (ט"ו) דברים זיינען אליין געווארן א מקדש). וואס דאס איז דער פשט פון „בכל דרכיך דעהו"[37]; אין אלע דיינע וועגן זאל זיין „דעהו", ניט נאר אז דיינע וועגן זאלן זיין צוליב „דעהו", נאר אין זיי אליין — „דעהו". על דרך ווי די אכילה פון שבת וואס די אכילה אליין איז א מצוה[38], פאדערט זיך על דרך זה אויך אין אכילת חול און אין אלע דברי הרשות אז יעדער זאך וואס מען טוט, זאל געטאן ווערן ניט נאר לשם שמים, נאר אויך אין איר גופא זאל זיין דעהו: שלחנו של אדם דארף זיין א „שלחן אשר לפני ה'", ער זאל ווערן קדוש בדוגמת המזבח[39], ועל דרך זה אין אלע ענינים.

ז. לויט דעם וועט מען אויך פארשטיין די שייכות פון פרשת תרומה צו די פריערדיקע פרשיות יתרו און משפטים[40]: אין פרשת יתרו רעדט זיך וועגן מתן תורה וואו עס האט זיך אויפגעטאן דער פארבונד פון רוחניות מיט גשמיות, חיבור עליונים ותחתונים; און דער זעלבער ענין (אבער מיט א הוספה), רעדט זיך אויך אין פרשת ואלה המשפטים — „ואלה מוסיף על הראשונים"[41]. דאס איז אבער נאר דער פארבונד פון רוחניות מיט מצוות בדברים גשמיים, ובשעת מעשה. אבער אין פרשת תרומה רעדט

37) משלי ג, ו. עפ"י מ"ש בפנים יובן מה שהרמב"ם (בהל' דיעות ספ"ג, ובשמונה פרקים ספ"ה) והטור ושו"ע (או"ח סי' רלא), הביאו ב' הלשונות: כל מעשיך יהיו לשם שמים; בכל דרכיך דעהו. שאי"ז כפל לשון, כי אם ב' ענינים הם. ובזה יומתק גם מה שהרמב"ם הקדים את מאמר המשנה (אבות פ"ב, יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים למאמר הכתוב בכל דרכיך דעהו (דלכאורה צריך הי' להקדים מאמר הכתוב, וכהסדר בטור ושו"ע) — לפי שסדר העבודה צריך להיות מהקל אל הכבד, מקודם לשם שמים ואח"כ בכל דרכיך דעהו (משיחות יג תמוז תשכ"ב).

38) ראה ג"כ תו"א ר"פ חיי שרה. ד"ה והוא עומד תרס"ג ושי"ג.

39) יחזקאל מא, כב. ברכות נה, א.

40) דלפי הדיעה (תנחומא תרומה ח. רש"י שמות לא, יח) שציווי מלאכת המשכן (גם ציווי הקב"ה למשה, ולא רק ציווי משה לישראל כדעת הזהר ויקהל קצה, א) הי' אחרי מעשה העגל, הוצרך להקדים פ' תשא לפ' תרומה ותצוה.

41) ראה לעיל פ' יתרו ופ' משפטים בארוכה.

זיך וועגן „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", דער פאַרבונד פון עליונים מיט תחתונים ניט נאָר מיט מצוות, נאָר אויך מיט דברי הרשות — „בכל דרכיך דעהו". און אַז עס שטייט לי איז אינו זז לעולם[42]).

דאָס איז אויך דער כללות הסדר פון די פרשיות שבספר שמות אין אַן אופן פון מלמטה למעלה: אין די ערשטע סדרות ווערט דערציילט וועגן דעם גאַנצן סדר פון גלות מצרים און יציאת מצרים וואָס דאָס אַלץ איז גע־ווען אַ הקדמה והכנה צו מתן תורה; דערנאָך (אין פרשת יתרו און משפ־טים) — דער ענין און אויפטו פון מתן תורה, דער חיבור פון רוחניות מיט מצות בגשמיות, און נאָכדעם (פון פרשת תרומה ביז דעם סיום פון ספר שמות)[43]) — בכל דרכיך דעהו.

(משיחת ש"פ שמיני תשכ"ב)

ח. אויפן פסוק „ויקחו לי תרומה" זאָגט רש"י „לי לשמי", אַז די נתינת התרומה לנדבת המשכן זאָל זיין צוליב דעם אויבערשטן, ניט צוליב זייטיקע פניות.

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס עפּעס פונקט ביי דער מצוה באַוואָרנט די תורה מערער ווי ביי אַנדערע מצוות, אַז זי זאָל געטאָן ווערן לשמו יתברך, אַלע מצוות דאַרף מען דאָך טאָן לשמו. איז וואָס עפּעס זאָגט עס די תורה ביחוד ביי דער מצוה?

ולכאורה איז גאָר — אדרבה: ס'איז ידוע מאמר הבעל שם טוב אַז ס'זיינען דאָ ענינים אין וועלכע עס איז ניט נוגע אויף אַזוי פיל די כוונה (ווי אין אַלע מצוות). איין ענין איז — טבילה במקוה; אפילו אויב מען האָט זיך טובל געווען צוליב אַנדערע טעמים, ניט צוליב טהרה, — נאָך מערער, אפילו אויב ער האָט גאָרניט געמיינט זיך צו טובל זיין, נאָר נפל עליו הגל איז ער טהור[44]). אַ צווייטער ענין — נתינת צדקה, וואו ס'זיינען ניט נוגע אויף אַזוי פיל זיינע טעמים צוליב וואָס ער גיט צדקה; און נאָך מערער, אפילו ווען זיין געבן צדקה איז געווען אינגאַנצן אָן כוונה; ער האָט פאַרלאָרן געלט און אַן אָרימאַן האָט עס געפונען, וואָס ער האָט גאָרניט מכוון געווען צו געבן דעם אָרימאַן, ווייבאַלד אָבער אַז דער אָרימאַן האָט געקראָגן זיין געלט, האָט ער דערמיט מקיים געווען אַן ענין פון צדקה. און ווי די כללות מצות שכחה[45]).

איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: ביי אַנדערע מצוות אין וועלכע די כוונה איז מער נוגע, באַוואָרנט ניט די תורה אַז זיי דאַרפן געטאָן ווערן לי — לשמו יתברך, און דוקא ביי געבן נדבות פאַרן משכן — וואָס דאָס איז לכאורה בדוגמת נתינת צדקה, וואו ס'איז ניט נוגע אויף אַזוי פיל די כוונה אַבי דער משכן זאָל געבויט ווערן — זאָגט אָן די תורה אַז עס זאָל זיין לי לשמי?

ועל פי הנ"ל יובן: ווייבאַלד אַז כל

42) ויק"ר פ"ב, ב. נתבאר בלקו"ת במדבר ט, ג.

43) וגם בפרשיות אלו עצמן הוא סדר של מלמטלמ"ע: בפ' תרומה ותצוה — המשכן שנצטוה משה מהקב"ה, (שאין זה למטה ביותר) ובפ' ויקהל פקודי — המשכן הגשמי שעשו ישראל למטה (ראה לקוטי שיחות ח"א פ' פקודי), שבמשכן זה דוקא נשלמה הכוונה דדירה בתחתונים, הגבוה ביותר.

44) ראה חגיגה יט, א.

45) ספרי דברים כד, יט הובא ברש"י שם.

ענין המשכן איז אַז אַ איד זאָל פאַר־אײנציקן כל עניניו מיטן אויבערשטן, ביז אַז אין זײנע דברי הרשות זאָל זײן „דעהו", איז דאָך מובן אַז דאָ איז נוגע עס זאָל זײן „לי לשמי", וואָרום דאָס איז דאָך כל ענין המשכן, דער יחוד מיטן אויבערשטן.

ט. נאָך מערער קען מען מבאר זײן די שייכות פון דעם „לי לשמי" מיטן ענין „בכל דרכיך דעהו", בהקדים דיוק לשון הפסוק „ויקחו לי תרומה". לכאורה וואָלט דאָ מער געפּאַסט דער לשון „ויתנו לי תרומה", מען זאָל געבן תרומה און אַז דאָס געבן זאָל זײן „לשמי", פאַרוואָס זאָגט ער „ויקחו לי תרומה", אַז דאָס נעמען זאָל זײן „לשמי"? נאָר די תורה קומט דאָ מרמז זײן, אַז די קבלת הצדקה פון דעם עני זאָל זײן לשמו יתברך[46].

ס'איז דאָך ידוע אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגעשטעלט אין סדר הבריאה אַז עס זאָלן זײן אַן עשיר און אַן עני, און אַז דער עני זאָל דאַרפן אָנקומען צו דעם עשיר, איז דאָס בכדי עס זאָל זײן אין וועלט דער ענין משפיע ומקבל, ענין הצדקה[47].

— דער אמת איז דאָך אַז דער אויבערשטער איז „זן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים". ער אַלײן שפּײזט די גאַנצע וועלט, עניים און עשירים. נאָר ער שפּײזט די עניים אין אַן אופן, וואָס ער גיט זײער חלק צו די עשירים אַז זײ זאָלן עס אַוועק־געבן צו די עניים. איז במילא, די צדקה וואָס דער עשיר גיט צום עני גיט ער עס ניט זײנע, נאָר ס'איז דעם עני'ס חלק וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן בפקדון דעם עשיר.

איז וויבאַלד אַז דער אויבערשטער שפּײזט די עניים, האָט ער דאָך געקענט געבן זײער חלק גלײך צו זײ[48]; פאַרוואָס איז דער אופן הנתינה צו זײ דורך די עשירים? איז דער ענטפער אויף דעם, ווי געזאָגט: ווײל די כוונה העליונה איז אַז עס זאָל זײן חסד און צדקה אין וועלט, און אויב יעדערער וואָלט אַלײן געקראָגן זײן השפעה אָן קײנעמס פאַרמיטלונגען וואָלט ניט געווען קײן צדקה וחסד בעולם —

און דאָס מאָנט מען פון דעם עני המקבל, אַז זײן נעמען צדקה זאָל זײן בכדי צו אויספירן דערמיט די כוונה העליונה, עס זאָל געטאָן ווערן צדקה בעולם. און דאָס זאָגט אָן די תורה „ויקחו לי תרומה", אַז די לקיחת הצדקה זאָל זײן לשמי.

י. ציווי והוראת התורה איז דאָך אַ נתינת כח. איז וואו דאַרף מען האָבן אַ ספּעציעלע נתינת כח אַז מען זאָל קענען פועל'ן בײ זיך עס זאָל זײן לשמו יתברך — אין דעם „ויקחו". אין דעם „ויתנו" דאַרף מען ניט האָבן קײן באַזונדער נתינת כח, עס זאָל זײן לשמה (ווײל כאָטש, כאמור לעיל, אין נתינת הצדקה איז ניט אויף אַזוי פיל נוגע די כוונה, איז דאָך אָבער מובן אַז מן הסתם איז דאָס לשמה) ווײל: א) געלט איז דאָך אַ זאַך פאַר וועלכער ער קען קויפן חיי נפשו[49], און בפרט אויב מ'האָט געהאָרעוועט אויף דעם בכל כחות נפשו, איז בשעת מען

46) ראה ג"כ כתר ש"ט סוף ח"ב ד"ה הרוצה ליהנות.

47) שמ"ר פל"א, ה. תנחומא שם. ד"ה תקעו תרכ"ח.

48) ב"ב י, א. נתבאר בד"ה א"ר שמואל בר נחמני תר"ץ.

49) תניא פל"ז.

פועל׳ט ביי זיך די אתכפיא אויף צו אוועקגעבן דאָס געלט אויף צדקה, טוט מען עס מן הסתם לשמה. ב) וויבאַלד אַז מיט זיין געבן צדקה איז דאָך דער נותן מקיים אַ מצוה, איז בשעת אַ איד טוט אַ מצוה טוט ער עס מן הסתם צוליב דעם אויבערשטן. דערצו איז נאָך דאָ אַן עצה — צו געבן די צדקה אָן פרסום, מתן בסתר, וואָס דעמאָלט איז נאָך גרינגער צו פועל׳ן ביי זיך עס זאָל זיין לשמה.

מה שאין כן ביי קבלת הצדקה, וואָס א) דער עני ואביון דאַרף ניט האַרעווען מיט זיך בכדי צו נעמען צדקה; ער איז דאָך מקבל די צדקה להחיות נפשו ונפשות בני ביתו (וואָס דער הכרח איז דאָך אויף אַזוי פיל אַז ער רעכנט זיך ניט מיט שוועריקייטן, און ער איז זיך מבזה און משפיל ווייל ער מוז דערצו אָנקומען). ב) ער דאַרף ניט אויסן זיין מקיים זיין אַ מצוה, ער טוט עס פשוט ווייל ער דאַרף האָבן מיט וואָס צו שפייזן זיך און זיינע בני בית. דערפאַר דאַרף דער מקבל האָבן אַ ספּעציעלע הוראה און נתינת כח פון דער תורה, אַז אויך זיין קבלת הצדקה זאָל זיין לשמי. וויבאַלד אַז פון אַ אידן מאָנט זיך: „בכל דרכיך דעהו״, אַז אַלע זיינע ענינים זאָלן זיין דורכגעדרונגען מיט קדושה, איז דאָך קיין אונטערשייד ניט וואָס ער טוט, צי ער דאַרף זיך מכריח זיין צו טאָן די זאַך, אָדער דאָס איז אַ דבר המוכרח לו; אַן ענין של עונג, צי היפך מזה — אַלץ וואָס ער טוט דאַרף זיין צוליב דעם אויבערשטנס וועגן, בכל דרכיך דעהו.

און דעריבער איז די הוראה אַז עס זאָל זיין לשמו יתברך איז די תורה מרמז ביים ענין פון עשיית המשכן, ווייל, ווי ערקלערט פריער, דער ענין פון ועשו לי מקדש איז דער ענין — בכל דרכיך דעהו.

(משיחת ש״פ משפטים תש״כ)

תצוה

משניות*) סדר מועד (מסכת חגיגה) ענדיקט זיך מיט דעם דין, אַז מזבח הזהב און מזבח הנחושת (אינן מקבלין טומאה) מפני שהן כקרקע דברי ר״א וחכ״א מפני שהן מצופין. דער פשוט׳ער פשט דערפון איז: דער מזבח הזהב וואָס איז געווען אין מקדש ווי אויך דער מזבח הנחושת וואָס איז געווען אין מקדש האָבן ניט מקבל געווען טומאה, ערקלערט ר׳ אליעזר אַז דער טעם דערפאַר איז ווייל די תורה גלייכט זיי צו דער ערד, און ערד איז ניט מקבל טומאה, די חכמים זאָגן אַז זיי זיינען ניט מקבל טומאה דערפאַר ווייל זיי זיינען געווען מער ניט ווי באַדעקט מיט גאָלד אָדער קופּער, במילא איז דער באַדעק בטל צום אינעווייניק, און דער אינעווייניק איז ניט מקבל טומאה.

תורה הק׳ וועלכע איז געגעבן געוואָרן פון אויבערשטן ית׳ וואָס איז

* אַזוי ווי אין סיום פון פרשת תצוה רעדט זיך וועגן דעם מזבח הזהב, און אין דער פריערדיקער סדרה — פרשת תרומה — וועגן דעם מזבח הנחושת, דרוקן מיר אַן אויסצוג פון רבי׳נס שליט״א אַ בריוו (וואָס ער האט געשריבן צו א „חברה משניות״, ווען זיי האָבן געמאַכט אַ סיום אויף סדר מועד), אין וועלכן עס ווערט ערקלערט וועגן די צוויי מזבחות.

אין־סוף, איז אויך אין סוף, און זי גילט מיט די זעלבע שטאַרקייט אין אַלע ערטער און אין אַלע צייטן. פונקט ווי זי איז געווען שטאַרק ווען דער אויבערשטער האָט זי געגעבן צו די אידן דורך משה רבינו אויף דעם הר סיני, אַזוי שטאַרק איז זי אויך אין אונזערע צייטן פון פינסטערן גלות, און אין אַלע ערטער פון ערד קוגל.

די תורה איז אויך אין סוף אין דעם וואָס יעדער ענין פון תורה האָט אין סוף פירושים וואָס ווערן פאַנאַנדער־געטיילט אין פיר סוגים: פשט רמז דרוש סוד [1].

דער רמז און מוסר השכל וואָס מיר קענען אָפּלערנען פון דער משנה סוף סדר מועד און אָנווענדן אין אונזער טאָג טעגליכן לעבן:

יעדער איינער אין זיין שטאָט און לויט זיין מצב, איז אַ מקדש וואו עס רוט די שכינה — ושכנתי בתוכם. אין בית המקדש זיינען דאָ פאַרשידענע כלים, דאָס זעלבע ביי יעדן אידן זיי־נען דאָ פאַרשידענע ענינים: שכל, געפילן כו׳. אין די ענינים קען זיין אַז עס זאָל זיך אַריינמישן אַ זייטיקע פני׳, אַ וואָכעדיקע, ניט הייליקע מחשבה, און עס קאָן אויך זיין אַז עס זאָל זיך אַריינמישן ניט נאָר אַ וואָכעדיקע זאַך נאָר אַפילו אַן אומריינע זאַך, אַ זאַך וואָס איז פאַרבונדן מיט אַן עבירה ח״ו, דאָס הייסט היפך פון רצון פון אויבערשטן יתברך, היפך פון תורה ומצוות.

אין אַנדערע ווערטער: די כלי פון מענטשן — דער שכל אָדער מחשבה אָדער אַן אַנדער כח — איז טמא געוואָרן, און מ׳דאַרף זוכן וועגן ווי דאָס זאָל צוריק ריין ווערן און זאָל

1) ראה שער הגלגולים הקדמה יז.

ווידער ווערן אַ כלי פון מקדש, ווייל דעם אויבערשטנס מקדש — יעדער איד, מאַן און פרוי — דאַרף זיין טהור.

מענטשן טיילן זיך (בגשמיות, אָדער ברוחניות) אויף רייכע און אָרימע. אויף דעם רייכן זאָגט מען אַז בײַ אים איז אַלץ גאָלד [2], און אויף דעם אָרעמען — אַז זיינע מטבעות זיינען קופּער [3].

ביי יעדן אידן אָבער אַן אויסנאַם, ווי ער זאָל ניט זיין אין זיינע אינער־ליכע אָדער אין זיינע אויסערליכע ענינים און געפילן, איז אַלעמאָל גאַנץ די נקודת היהדות — דאָס פּינטעלע איד — וואָס וויל טאָן דעם אוי־בערשטנס רצון, ווי דער רבי כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע הכ״מ *) האָט געזאָגט: אַ איד ניט ער וויל, ניט ער קען זיין אָפּגעריסן פון ג־טלעכקייט. און דאָס ווערט אָנ־גערופן בשם מזבח. מזבח איז דער טייטש קוילענען (זביחה) און ברענ־גען אַ קרבן צום אויבערשטן ית׳.

זאָגט די משנה אַז סיי די אידן וועלכע זיינען מזבח הזהב — די רייכע אידן — סיי די וועלכע זיינען מזבח הנחושת — די אָרימע אידן — איז בשעת מען דערמאָנט זיך אַז מען איז אַ מזבח, אַז דער אינעווייניקס־טער, דער אמת׳ער רצון איז צו שעכטן דעם יצר הרע און טאָן דעם אויבערשטנס ווילן, איז אינגן מקבלים טומאה. און מ׳זאָגט דע־רויף דעם טעם, מפני שהן כקרקע,

2) ראה ב״ב כה, ב: מצפון זהב כו׳ להעשיר יצפין.

3) ראה משנה רפ״ד דב״מ דרק ג׳ סוגי מטבעות הן: זהב כסף ונחושת.

*) דער בריוו איז געשריבן געוואָרן אין שנת ההסתלקות פון כ״ק אדמו״ר (מהוריי״צ) נ״ע.

פונקט ווי ערד וואָס אַלע טרעטן אויף איר, אַזוי (ווי מיר בעטן ונפשי כעפר לכל תהי׳) האָט מען ניט קיין אייגענעם ווילן נאָר דעם ווילן וואָס השי״ת האָט אונז אַנטפּלעקט אין דער תורה הק׳.

דברי ר׳ אליעזר (בן הורקנוס) וואָס ווערט אָנגערופן ר׳ אליעזר הגדול, וואָס ער איז געווען שקול כנגד כל חכמי ישראל [4], און ניט קוקנדיק אויף זיין גרויסקייט, האָט ער באַ זיך אַליין ניט פאַרנומען קיין אָרט, ביז אַז ווי די גמרא זאָגט [5], מעולם לא אמר דבר מה שלא שמע מרבותיו. במילא האָט ער אויך דערזעהן אין יעדן אידן גלייך די פּנימיות זיינע, די נקודת היהודות, ישראל ואורייתא וקוב״ה כולא חד [6], אַז דער גאַנצער לעבן פון אַ אידן איז מקיים צו זיין תורה ומצוות. און ער האָט געלערנט זיינע תלמידים דעם דרך אַז דער געוואַלדיקער שכל איז צוזאַמען מיט פולשטענדיקען ביטול, ווי עס ווערט אויסגעדריקט אין דער שיטה מעולם לא אמר דבר מה שלא שמע מרבותיו.

וחכמים אומרים — די איבעריקע חכמים האָבן געהאַלטן, אַז דער וועג איז אַ צו שטרענגער פאַר אַלעמען, ניט פיל קענען די שיטה דורכפירן, האָבן זיי גענומען אין באַטראַכט אויך די חיצוניות, די אויסוויניקסטע פון אידן: עס טרעפט אַמאָל אַז מ׳ווערט ח״ו נכשל, און בפרט „מזבח הזהב״, וואָס איז אָפּט פאַרקאָכט אין זהב־זאַכן ביז דאָס בריינגט אים לפי שעה ניט צו טאָן דעם אויבערשטנס ווילן, און אויך ביי אַרעמעלייט (מזבח הנחושת, מצד דערויף וואָס זיי קומט אָן שווער־ דער זייער געלט, זיינען זיי אויך אַמאָל עובר אויף רצון הוי׳ — פונדעסט־ וועגן זאָגן די חכמים — איז די נקודת היהודות (דער מזבח) ניט מקבל טומאה מפני שהן מצופין.

ווייל סיי דאָס גאָלד ביים גביר סיי די נחושת ביים אָרימאַן איז דאָס נאָר אַ צודעק פון דרויסן, אָבער אינעווייניק איז ריין, און קען ניט מקבל טומאה זיין. און די פּנימיות איז אַזוי שטאַרק אַז סוף כל סוף איז דער ציפוי בטל צו די פּנימיות. און ער וועט סוף כל סוף זיכער תשובה טאָן, און צוקומען צום אמת: אַז דאָס לעבן און קיום פון אַ אידן איז מער ניט ווי ג־טלעכקייט, וואָס דערצו דערגרייכט מען נאָר דורך לימוד התורה וקיום המצוות.

און דאָס זיינען אויך די כלים פאַר די ברכות גשמיים וואָס דער אויבער־ שטער האָט צוגעזאָגט אין דער תורה: אם בחוקתי תלכו ואת מצוותי תשמורו גו׳ ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו גו׳ [7].

(ממכתב ט״ו מרחשון תשי״א)

---

4) אבות פ״ב, מ״ט.

5) סוכה כז, ב. כח, א.

6) ראה זח״ג עג, א.

7) הענין הנ״ל בעומק יותר ובקיצור נמרץ: יעויין בספר המצות להצמח צדק, מצות בנין מקדש פ״ב, דארבעה כלים ראשים היו במקדש, מנורה ושולחן מזבח הפנימי ומזבח החיצון, והם כנגד חגת״מ, ובזה מובן רישא דמשנה הנ״ל דמנורה ושלחן שייך בהם טומאה. משא״כ מזבח הפנימי ומזבח החיצון שהם בקו האמצעי (ראה ג״כ לקו״ת במדבר ס, א. שם נא, א) שעולה בפנימיות הכתר, הארון (נגנז, כי אין שייך שליטה ח״ו בו) שבקדש הקדשים שבו מונחים הלוחות. ובכל זה צריך טעם על זה כיון שזהו מידות שבקו האמצעי, והטעם הוא שהם בקרקע, כאין ואפס דכתר — (הוספות לתו״א ריש מג״א). ובכל זה מקרא מפורש וכתוב שדומה לקרקע — רק במזבח החיצון, מל׳ — מזבח אדמה תעשה לי, כי נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן. ועד שאפילו בשבה״כ — ארעא (רק) אתבטלת. ובשני

פ׳ זכור

א. אין דער הפטרה פון פרשת זכור ווערט דערציילט, ווי שאול האָט רחמנות געהאַט אויף אגג מלך עמלק און אויף „מיטב הצאן והבקר" פון עמלק'ן, און אַז דאָס איז געווען קעגן דעם רצון פון דעם אויבערשטן, און דערפאַר האָט דער אויבערשטער צוגענומען די מלוכה פון שאול'ן און זי איבערגעגעבן צו דוד'ן.

די הפטרה און אויך די קריאה פון פרשת זכור האָבן אַ שייכות צו פורים, וואָס דערפאַר ווערן זיי געלייענט דעם שבת פאַר פורים. אין פשטות איז פאַרשטאַנדיק אָט די שייכות, ווייל המן הרשע איז דאָך „האגגי" — האָט געשטאַמט פון אגג'ן[1] (וועגן וועמען עס ווערט דערציילט אין דער הפטרה פון פרשת זכור), וואָס ער האָט געשטאַמט פון עמלק'ן[1] (און וועגן זכירת מעשה עמלק רעדט דאָך די קריאה פון פרשת זכור). ובפרט לויט ווי חז"ל דערציילן[2], אַז המן הרשע איז געבוירן געוואָרן נאָר דורך דעם וואָס שאול האָט ניט באַלד גע'הרג'עט אגג'ן, איז נאָך מער פאַרשטאַנדיק די שייכות פון פורים צו דער הפטרה, ווייל די גאַנצע גזירה אויף די אידן דורך המן הרשע, איז אַרויסגעקומען פון דעם חטא וואָס שאול האָט ניט באַלד גע'הרג'עט אגג'ן.

אין תורה זיינען אַלע ענינים בדיוק. איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז ניט נאָר די פאַסירונג אין אַלגעמיין, נאָר אויך אירע פרטים וואָס ווערן דערציילט אין דער הפטרה — די טענות פון שאול'ן: „הקימותי את דבר ה'" (איך האָב מקיים געווען די רייד פון דעם אויבערשטן); „למען זבוח לה' אלקיך" (ער האָט געלאָזט לעבן די צאן ובקר בכדי זיי צו ברענגען פאַר קרבנות צום אויבערשטן), און דער ענטפער פון שמואל הנביא: „הנה שמוע מזבח טוב" (פאָלגן (דעם אויבערשטן) איז בעסער ווי ברענגען אַ קרבן); „מאסת את דבר ה'" — זיינען אויך פאַרבונדן מיט פורים.

ב. די גמרא זאָגט[3] אויפן פסוק[4] „בן שנה שאול במלכו", אַז ער איז געווען ריין פון אַ חטא ווי אַ קינד פון איין יאָר. איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס ער האָט געלאָזט לעבן אגג'ן, אויך די מיטב הצאן והבקר, איז עס ניט געווען ווייל ער האָט סתם ניט

המזבחות גופא — מזבח הפנימי, תפארת ז"א, הוא עשיר לגבי מזבח החיצון, מלכות דלית לה מגרמה כלום. והטעם שאין צריך טבילה, אותיות הביטול, משום שהם עצמם בטול, דומים לקרקע, או שציפויין בטל לגבי הפנימיות. ורבי אליעזר הרומז על עצמות ומהות א"ס ב"ה, שנקרא ע"ש אלקי אבי בעזרי (במדב"ר פי"ט, ז), ונקי הגדול, במקום גדולתו כו', ראה גם בהחיצוניות — הפנימיות, ואין צורך שהציפוי יהי' בטל לגבי הפנימיות, כי גם הציפוי מצד עצמו בטל, אין עוד.

משא"כ לחכמים, והלכה כמותם, כי לא בשמים היא, כ"א הנהגה דסדר השתלשלות, הציפוי מצד עצמו יכול לקבל טומאה, אלא שעי"ז שנעשה ציפוי לפנימיות בטל. ואכמ"ל וד"ל.

1) תרגום ותרגום שני למגלת אסתר ג, א.

2) ראה מגילה יג, רע"א. תדא"ר פכ"ד. יל"ש בשלח רמז רסח.

3) יומא כב, ב.

4) שמואל א יג, א.

געפּאָלגט דעם אויבערשטן, נאָר ער האָט געהאַט דערביי אַ טעם, אַ טעם פון שכל דקדושה. וואָס דערפאַר האָט ער געזאָגט „הקימותי את דבר ה'", ער האָט געמיינט, אַז ניט נאָר האָט ער ניט געטאָן דעם היפך פון רצון העליון, נאָר אדרבה, ער האָט דערמיט מקיים געווען דעם דבר ה'.

שאול האָט געוואוסט דעם ענין פון קרבנות, אַז דורך דעם וואָס מען נעמט אַ גשמיות'דיקע בהמה און מען איז זי מקריב צום אויבערשטן, איז מען דורך דעם מהפך דעם חושך פון גשם בהמי צו אור פון תכלית הרוחניות [5], און „מתוך החושך" ווערט אַ „יתרון האור". דעריבער האָט שאול געטראַכט, אַז בשעת ס'איז דאָ אַ געלעגנהייט צו נעמען צאן ובקר פון עמלק'ן, וואָס ער איז דער „ראשית גוים", דער שורש צו אַלע מיני רע [6] — איז דאָך דאָס דער גרעסטער חושך — און דעם צאן ובקר וועט מען מקריב זיין צום אויבערשטן, וועט דאָך דערפון אַרויס־קומען דער גרעסטער יתרון האור.

דער חסרון איז אָבער דאָ געווען — וואָס „שאול הלך אחר הטעם", ער האָט געטאָן ווי עס קומט אויס לויט שכל, און אין שכל האָט עס טאַקע אַן אָרט. ביי אים האָט אָבער געפעלט אין תכ־לית השלימות פון קבלת עול [7], אין דעם ביטול בתכלית צום רצון העליון

— און דער אויבערשטער האָט דאָך אָנגעזאָגט „והחרמתם את כל אשר לו", מען זאָל פאַרוויסטן אַלץ וואָס געהערט צו עמלק'ן.

און דאָס האָט אים שמואל געענט־פערט: הנה שמוע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים. „זבח" און „חלב" מיינט די עבודה שעפ"י טעם: ער דינט דעם אויבערשטן מיט זיינע בעסטע כחות, חלב ושומן, מיט ראשית כחות הפני־מיים — שכל, און דאָס פאָדערט זיך טאַקע פון אַ אידן, אַז ער זאָל דינען דעם אויבערשטן ניט בלויז מיט קבלת עול, נאָר ער זאָל אויך פאַרשטיין, אַלץ וואָס עס איז געגעבן געוואָרן צום פאַרשטיין, ביז אַז אַלע זיינע בעסטע כחות זאָלן זיין להו'. ווייל אויב ער דינט דעם אויבערשטן נאָר מיט קבלת עול, אָן פאַרשטאַנד און אָן געשמאַק, איז דאָן זיין עבודה בלויז מיט די נידעריקע כחות, כח המעשה וכו', און ער גיט ניט אַוועק „כל חלב להו'" [8]. אָבער דאָך, איז „שמוע" און „להקשיב" — קבלת עול — בעסער פון „זבח" און פון „חלב", וואָס דאָס איז השגה. וואָרום אין צוגאָב צו דעם וואָס מצד השגה איז מען עלול צו האָבן אַ טעות (ווי ביי דער מעשה מיט שאול'ן); איז אפילו אַז מען זאָל אין דער עבודה מכוון זיין צום רצון העליון — וויבאַלד אָבער אַז די עבודה איז נאָר על פי שכל, פאַרבלייבט דער עובד נאָך אַלץ אין זיין פולער מציאות, עס פעלט אים דער אָוועקלייג און ביטול צום אוי־בערשטן וואָס קומט פון קבלת עול. און כאָטש אַז ס'דאַרף דאָך זיין דער „כל חלב להו'", מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן אויך מיטן שכל, דאַרף אָבער דאָס גופא קומען פון קבלת עול:

---

5) ראה לעיל ע' 905.

6) ראה תו"א מג"א צה, א. ד"ה זכור תרס"ה. ובכ"מ.

7) ולכן בגלל חטאו זה קרע ה' את ממלכות ישראל מעליו, מדה כנגד מדה; ענין המלכות הוא „שתהא אימתו" הביטל דקבלת עול. וזהו ג"כ שנתנה מלכות לדוד, כי העבודה דדוד הי' שויתי ודוממתי, ביטול (כאבן דומם) דקבלת עול (בענין שאול ודוד ראה גם לקוטי שיחות ח"א פ' שמיני ובהמצויין שם).

8) ראה לעיל פ' משפטים.

אַזוי איז דער רצון העליון, אַז די עבודה זאָל זיין אויך מיטן פאַרשטאַנד, און דערפאַר פאַרשטייט ער דאָס אויך מיטן שכל.

ג. אויף קבלת עול שטייט[9] „דא תרעא לאעלאה", דאָס איז דער טויער צו אַלע ענינים פון קדושה. און ווען עס פעלט קבלת עול, איז מען דאַן ניט קיין כלי, ח"ו, צו קדושה, און עס קענען דערפון אַרויסקומען כל מיני רע. וואָס דערפאַר איז דורך דעם וואָס „שאול הלך אחר הטעם" און ניט תיכף גע'הרג'עט אגג'ן איז אַרויסגעקומען המן הרשע, וואָס האָט געבראַכט צו דער גזירה „להשמיד להרוג ולאבד (ח"ו היל"ת) את כל היהודים", פאַרניכטן ר"ל דעם גאַנצן ענין פון אידן און אידישקייט.

און דורך דעם וואָס אידן זיינען געשטאַנען מיט אַ מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת — וואָס דערפאַר ווערן אידן אין דער גאַנצער מגילה אָנגערופן מיטן נאָמען „יהודים", כמרז"ל[10] „כל הכופר בעבודה זרה[11]) נק' יהודי, זיי זיינען געשטאַנען מיט אַ הודאה און ביטול צום אויבערשטן — דאָס האָט געבראַכט די הצלה און די גאולה פון פורים.

און דאָס איז די שייכות פון פרטי ההפטרה דפרשת זכור מיט פורים: דער חטא פון שאול'ן איז געווען מיעוט בקבלת עול. מצד דערויף קען ווערן סוף סוף אַ נתינת מקום צו אגג'ן — קליפת עמלק[12]), ביז אַ נתינת מקום צו גזירת המן הרשע להשמיד גו' ר"ל את כל היהודים. און דורך קבלת עול און מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת, דער קיום ההוראה פון שמואל'ן „הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים", האָט מען מנצח געווען קליפת עמלק ברוחניות, וואָס דאָס האָט זיך אויסגעדריקט אויך אין גשמיות, ס'איז געווען דער „והרוג בשונאיהם", מען האָט גע'הרג'עט בני עמלק, און דורך דעם איז מען פטור געוואָרן פון גזירת המן, און „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר"[13]).

---

9) זח"א ח, רע"א.

10) מגילה יג, א.

11) לשון רז"ל, כל הכופר בעבודה זרה, רמז בו — כמו שפירש כ"ק מו"ח אדמו"ר — עבודה שזרה באותו ענין. אותה העבודה אצל מי שהוא אחר או (גם אצלו גופא) בזמן אחר או במקום אחר, היא עבודה דקדושה, אלא שמצד המצב שנמצא בו עכשיו, דורשים מאתו עבודה אחרת, וכאשר מזניח את העבודה הנדרשת ממנו ועוסק בעבודה אחרת, הרי זו עבודה זרה — אף ששם זה (כפשוטו) מתאר עבודת אלילים וכו' — דמכיון שעושה הפכו של רצון הבורא, הרי הוא בתכלית הפירוד וכאילו כופר באחדותו כו' (עיין תניא פכ"ד). ובכדי לכוון לאמיתית רצון העליון שיעשה את עבודתו המוטלת עליו עכשיו, א"א ע"י העבודה דטעם ודעת, כי אם, ע"י העבודה דהודאה וקבלת עול דוקא. וזהו שאמרו כל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי, כי ע"י העבודה דהודאה (יהודי) דוקא אפשר להיות הכפירה בעבודה זרה. — וגם בזה שייכות ההפטרה דפ' זכור לפורים, כי מה שחמל שאול על מיטב הצאן והבקר למען זבוח לה', הרי הענין מצד עצמו, (לולי ציווי ה' „והחרמתם את כל אשר לו") בירור הניצוצות הנמצאים למטה ביותר, היא העבודה דקדושה והקמת דבר ה', אלא שרצון הבורא אז הי' לא העבודה של בירור הניצוצות שבעמלק, כי אם, העבודה דוהחרמתם וגו'. ולפי ששאול הלך אחר הטעם, לא כיון לאמיתית רצון העליון. והתיקון לחטאו של שאול הי' ההודאה דקבלת עול והכפירה בעבודה זרה.

12) אשר קרך. כי שכל ענינו קרירות.

13) שייכות ענינים אלו — אורה ושמחה וששון ויקר — להעבודה דקבלת עול שלמעלה מטעם ודעת, נתבארה בהשיחה

ד. על פי זה וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס די מצוה פון פורים, וואָס איז מער פון אַלע אַנדערע עניני פורים פאַרבונדן מיט דעם גאַנצן טאָג פון פורים[14], מיט „ימי" — איז המוקדם בכתוב, וואָס שטייט גלייך — „משתה": „חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"[15], אַז די עבודה פון „סור מרע" („ארור המן") „ועשה טוב" („ברוך מרדכי") זאָל זיין אין אַן אופן פון „עד דלא ידע", העכער פאַר טעם ודעת. דער גאַנצער נס פון פורים איז געקומען בזכות המסירת נפש שלמעלה מן השכל, דעריבער דאַרף אויך זיין די עבודה — „עד דלא ידע". אמונה פשוטה און מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת, און פון דעם נעמט מען מיט אמונה פשוטה אויפן גאַנצן יאָר, אַז אויך די ענינים פון השגה זאָלן זיין געבויט אויפן יסוד פון אמונה; כמ"ש[16] „טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי": אויך דער „טוב טעם ודעת" קומט צוליב דער אמונה, און איז געבויט אויף איר.

(משיחת פורים תשי"ט)

פורים

א. אַז די מגילה דערציילט די תוצאות מיטן סך־הכל פון דעם נס וואָס איז געוועזן פורים, זאָגט עס די מגילה אין עטלעכע קורצע ווערטער: „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר".

זאָגט אויף דעם די גמרא[1]: „אורה זו תורה, שמחה זה יום־טוב, ששון זו מילה, ויקר אלו תפלין". די[2] פיר זאַכן, זיינען אותות (צייכנס) וועלכע ווייזן אויף דעם פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן, און המן הרשע האָט גוזר געוועזן אַז אידן זאָלן ניט מקיים זיין אָט די פיר זאַכן, ווייל ער האָט ניט געוואָלט און ניט געקענט ליידן וואָס די אידן צייכענען זיך אויס פון אַלע פעלקער, דורך זייער פאַרבונד מיטן אויבערשטן. ווען ס'איז געשען דער נס פון פורים און מען איז פטור געוואָרן פון המן'ען מיט זיינע גזירות, איז — „ליהודים היתה אורה זו תורה,

(פורים תשי"ט) בארוכה, ומובאה לקמן בליקוט לפורים.

14) י"ל בדרך אפשר, דכיון דסמיך ל„ימי" הוי ענין „המשתה" חיוב הנמשך על כל רגע של „ימי", אלא שבכל רגע מקיים זה ע"י שקיים (או שיקיים) לבסומי בסעודת פורים — וע"ד דבלקיחת ד' מינים פעם אחת, מקיים חיוב הלקיחה שישנו בכל רגע מהיום למ"ד דלכולא יומא אתקצאי, ולא רק למצותו (עיין צפנת פענח להגאון הרגצובי קונ' השלמה ע' 6). וע"ד חיוב ת"ת שישנו בכל רגע דהיום, אלא שלימודו פרק א' שחרית כו' נמשך גם על רגע זה. משא"כ מצות מקרא מגלה וכו' י"ל דלא נמשך החיוב, וכשקרא את המגילה פעם בלילה ופעם ביום כבר יצא ידי חובתו. — אפילו החיוב דמתנות לאביונים שכתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הל' יז) שמצוה להרבות בהם, י"ל דאינו מחוייב בזה כל היום. — ועיין ט"ז ר"ס תרצ"ה. מאיסור תענית — שג"ז נלמד מימי משתה — שאסור בו כל היום כולו — אין ראי' כ"כ, כיון שזהו דבר הסותר. וק"ל (משיחת פורים תשח"י).

15) מגילה ז, ב. בש"ס שלנו הגירסא מיחייב. אבל במאור קטן על הרי"ף, שער הכוונות בסופו, של"ה פ' תצוה ובכל דרושי דא"ח שראיתי הל' הוא חייב איניש. וכן הוא ג"כ בא"ח (הובא בב"י סי' תרצה), שו"ע או"ח סתרצ"ה ס"ב, סי' יעבץ ועוד.

16) תהלים קיט, סו.

1) מגילה טז, ב.

2) תדא"ג מהרש"א שם.

ושמחה זה יום טוב, וששון זו מילה ויקר אלו תפלין".

בשעת מען מאַכט אַן אות, אַ צייכן אין אַ זאַך אויף צו אָפּטיילן איר פון אַ צווייטער זאַך, דאַרף דער „אות" זיין נאָר אין דער זאַך און ניט אין דער צווייטער. אויב דער אות זאָל זיין אין ביידן איז עס דאָן ניט קיין צייכן פון ריכטיגער אויסטיילונג אַז מען זאָל דורך אים דערקענען אַ יסוד־חילוק פון דער זאַך מיט דער צווייטער.

דאָס זעלבע איז בשעת מען רעדט וועגן אַן אות וואָס זאָל אָפּטיילן אידן פון אַלע אַנדערע פעלקער אַ חילוק יסודי ועצמי, דאַרף דאָך דאָס זיין דורך אַזוינע זאַכן וועלכע זיינען דאָ מער ניט ווי ביי אידן. לפועל אָבער זעט מען אַז די אַלע פיר זאַכן — תורה, יום טוב, מילה און תפלין — זיינען פאַראַן אויך ביי אַנדערע פעלקער (כאָטש אין אַן אַנדער אופן).

תורה — אויך גוים אַנערקענען און לערנען אין אַן אופן אַז זיי ווייסן דעם גרויסן שכל וואָס ס'איז דאָ אין תורה, ווי עס שטייט[3]: „כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", אַז אויך „לעיני העמים" איז תורה אַ גרויסע חכמה; יום־טוב — אויך גוים האָבן זייערע ימים־טובים פון חירות א.ז.וו.; אַזוי אויך מילה — זיינען דאָ אַ סך גוים וועלכע זיינען זיך מל (צוליבן געזונט); און אַזוי איז אויך בנוגע תפלין — פונקט ווי אידן לייגן תפלין אויף צו ווייזן אַז זיי געהערן צום אויבערשטן (ווי די גמרא ברענגט[4]), אַז דורך הנחת תפלין זעען „כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך"[5]), אַזוי פירן זיך אויך פאַרשידענע פעלקער, להבדיל, צו טראָגן אויף זיך אַ געוויסן סימן, בכדי מען זאָל דערקענען צו וועלכער אומה אָדער שבט זיי באַלאַנגען.

איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: בשעת דער אויבערשטער האָט געוואָלט מאַכן אותות וועלכע זאָלן אָפּטיילן אידן פון אַלע פעלקער, האָט ער דאָך געדאַרפט אויסקלייבן אַזוינע מצוות און ענינים, וואָס אומות העולם האָבן צו זיי קיין שום שייכות ניט, און ניט די אויבנ־דערמאָנטע פיר ענינים, וואָס עפּעס ענלעך צו זיי איז פאַראַן אויך ביי אומות העולם?

ב. די ערקלערונג דערפון איז: ווען דאַרף מען האָבן אַן אות אויף אָפּטיילן איין זאַך פון אַ צווייטער, דוקא בשעת די צוויי האָבן עפּעס אַ פאַרגלייך צווישן זיך; דאַן דאַרף מען האָבן אַ צייכן אויף צו פאַנאַנדערטיילן זיי. אָבער אַז זיי האָבן ניט קיין שום פאַרגלייך צווישן זיך, דאַרף מען קיין אות ניט האָבן.

דאָס הייסט, אַז די אותות וועלכע קומען אָפּטיילן „בין ישראל לעמים", זיינען ניט אויף אָפּצוטיילן די אידישע נשמה פון די נשמות פון אַנדערע פעלקער. וואָרום מצד דער נשמה איז מלכתחילה ניטאָ קיין שום פאַר־גלייך צווישן אַ איד מיט אַ גוי, להבדיל (כמבואר בתניא בתחלתו). די אותות קומען בכדי צו אויסצייכע־נען דעם אידישן גוף פון גופות אומות העולם; אויסערלעך איז דאָך דער גוף ענלעך צו ניט־אידישע גופים, ווייל אויך דער גוף פון אַ אידן איז אַ גשמיות'דיקער, און אויבנ־אויף זעט זיך ניט קיין חילוק פון אַ אידישן גוף און אַ ניט־אידישן. אויף

3) דברים ד, ו.
4) ברכות ו, א.
5) דברים כח, י.

דעם קומען די אותות צו באַווייזן, אַז אויך דער גשמיות'דיקער גוף פון אַ אידן, איז אינגאַנצן אַנדערש פון אַלע אַנדערע גופים — דער אידישער גוף איז — קדוש [6].

און וויבאַלד אַז די אותות קומען צו באַצייכענען די הייליקייט פון אַ אידישן גוף, דערפאַר זיינען אויך זיי אַזעלכע, וואָס אויסערלעך זיינען זיי פאַראַן אויך ביי אומות העולם, און פונדעסטוועגן זיינען זיי ביי אידן אינ־גאַנצן אַנדערש. דאָס באַווייזט אויך, אַז די גשמיות'דיקע טואונגען וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אַ אידישן גוף, כאָטש די זעלבע פעולות ווערן געטאָן אויך דורך אומות העולם (אַ איד עסט און להבדיל אַ גוי עסט, אַ איד שלאָפט און להבדיל אַ גוי שלאָפט, אַ איד האַנדלט און להבדיל אַ גוי האַנדלט א. אַ. וו.), אָבער ביי אידן איז דאָס גאָר אַנדערש, ביי אידן זיינען אויך די גשמיות'דיקע זאַכן הייליק, בכל דרכיך דעהו [7].

ווייל, ניט בלויז פאַרמאָגט אַ איד קדושה אין זיך, ווי אַ צוגאָב־זאַך צו זיין מהות, נאָר דער עצם מהות פון אַ אידן איז קדושה. און דעריבער פאָ־דערט זיך פון אַ אידן, אַז אַלע זיינע ענינים (אויך די וועלכע זיינען די זעלבע ווי ביי אומות העולם) זאָלן זיין קדוש.

ג. אויף דעם וואָס די גמרא טייטשט „אורה זו תורה", פרעגט מען, תורה ווערט אַלע מאָל אָנגערופן מיטן נאָמען „אור", לשון זכר, פאַרוואָס שטייט דאָ „אורה", לשון נקבה?

ענטפערט דער אַלטער רבי [8], אַז תורה דאָ מיינט מען תורה שבעל פה, וואָס זי איז מקבל פון תורה שבכתב, און דעריבער שטייט דאָ „אורה" לשון נקבה.

דער אונטערשייד פון תורה שבכתב און תורה שבעל פה איז: תורה שבכתב איז העכער פון אַן ענין פון שכל [9]. אַלע ווייסן, אַז תורה שבכתב האָט דער אויבערשטער גע־געבן צו משה רבינו אויפן באַרג סיני, און זעלבסטפאַרשטענדלעך אַז דער צוגאַנג צו תורה שבכתב איז ניט מיט קיין שכל'דיקע חקירות און פלפולים, נאָר מיט אמונה.

דאַקעגן תורה שבעל פה, איז דאָך איר ענין, צו ערקלערן מיט שכל'דיקע סברות, דאָס וואָס עס שטייט אין קורצן אין תורה שבכתב, און אַזוי אויך צו אַרויסלערנען דינים וועלכע שטייען ניט אין תורה שבכתב בפירוש, דורך פאַרגלייכן און ברענגען שכל'דיקע ראיות: אַז וויבאַלד אין תורה שבכתב שטייט דער דין אַזוי און אַזוי, איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז אויך ביי אַן אַנדער פאַל דאַרף זיין דער זעלבער דין (היקש, קל וחומר, א. ד. ג.).

קומט דאָך אויס, אַז תורה שבעל פה איז אַן ענין וואָס איז אָפּגעגעבן גע־וואָרן צו שכל, און פונדעסטוועגן איז דער צוגאַנג פון אידן אויך צו תורה שבעל פה — מיט אמונה; און מען פסק'נט ניט ווי עס קומט אויס אין אייגענעם שכל, אפילו ווען עס זיינען

6) תניא פמ"ט. ואדרבה, בגוף הישראלי יש יתרון על הנשמה, שבו דוקא הוא בחירת העצמות. וראה בארוכה שיחת שמח"ת תרס"ט (תורת שלום ע' 120 ואילך).

7) משלי ג, ו. ונתבאר לעיל פ' תרומה.

8) ראה ד"ה ליהודים היתה אורה (ברשימות הצ"צ למג"א. וראה ד"ה זה בביכל דשנת תקס"ג־סד ובשערי אורה ד"ה וקבל פל"ד — דפי' באו"א).

9) ראה לקו"ת ויקרא ה, ב.

צו אים דאָ פאַרשידענע שטאַרקע ראיות, אויב נאָר ס'איז דאָ אַ סתירה צו דעם פון די פוסקים ראשונים ואחרונים, וואָס זייער פסק הלכה איז אָנגענומען געוואָרן בתפוצות ישראל. — ביז אפילו בזמן המשנה באַ תנאים איז דער פסק דין: אם הלכה היא נקבל (כאָטש אפילו אַז) לדין יש תשובה [10]).

קען מען דאָך טענה'ן: ס'טייטש? וואָלט זיך עס געהאַנדלט וועגן אַן ענין פון תורה שבעל פה, וואָס איז איבער־בערגעגעבן געוואָרן צו שכל; וויבאַלד אָבער אַז אין תורה שבכתב שטייט ניט דער דין בפירוש, נאָר ס'איז אַן ענין פון תורה שבעל פה, וואָס איז איבער־געגעבן געוואָרן צום שכל, און די פוסקים וועלכע האָבן אָפּגעפּסק'נט דעם דין מיט אַ דור פריער, האָבן זיי דאָך, לכאורה, אַזוי גע'פסק'נט נאָר ווייל זיי האָבן געהאַט אויף אים שכל'־דיקע ראיות, איז וויבאַלד אַז ביי אים, אין זיין שכל, קומט אויס אַנדערש — איז וואָס האָט ער זיך צו רעכענען מיט זייער פסק?

איז דער ענטפער אויף דעם, אַז דער צוגאַנג פון אידן אויך צו תורה שבעל פה איז — אמונה און יראת שמים, ווי די חז"ל זאָגן [11]): „כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת". אַ ודאי דאַרף טאַקע און מוז זיין „חכמתו", דאָס איז דאָך די זאַך פון תורה שבעל פה, חכמה און שכל, אָבער ווען איז „חכמתו מתקיימת", ווען קען די חכמה האָבן אַ קיום — בשעת אַז „יראת חטאו קודמת לחכמתו", ווען זיין יראת חטא איז ביי אים פריער און אַ הקדמה צו דער חכמה.

10) יבמות עו, ב.

11) אבות פ"ג, מ"ט.

דאָס איז געווען דער אונטערשייד אויך צווישן די צדוקים און די פּרו־שים. בנוגע תורה שבכתב האָבן די צדוקים ניט געקריגט; דאָס האָבן אויך זיי פאַרשטאַנען, אַז תורה שבכתב מוז מען אָננעמען — ניט צי שכל ווייל צי ניט. זי איז געגעבן געוואָרן צו משה מסיני. אויף וואָס האָבן זיי געקריגט — אויף תורה שבעל פה. וויבאַלד אַז זי איז אַן ענין פון שכל — האָבן זיי גע'טענה'ט — קענען זיי אַליין אויס־טייטשן ווי זיי פאַרשטייען, און זיי דאַרפן זיך ניט רעכענען מיט קבלת חז"ל. דער צוגאַנג פון די פרושים איז אָבער, אַז פונקט ווי דער אויבערשטער האָט געגעבן צו משה רבינו תורה שבכתב, אַזוי האָט ער אים בשעת מע־שה [12]) געגעבן אויך תורה שבעל פה; דער אונטערשייד איז נאָר, אַז די האָט ער אים געגעבן בכתב און די האָט ער אים געגעבן בעל פה; תורה שבכתב איז ניט אָנגעטאָן אין שכל און תורה שבעל פה איז יאָ אָנגעטאָן אין שכל, ס'איז אָבער מער ניט וואָס תורה שבעל פה איז געקומען אין אַ לבוש פון שכל, זי איז אָבער די זעלבע תורה, וועלכע קומט פון דעם אויבערשטן, וואָס ער איז העכער פון שכל, און דער צוגאַנג, אויך צו איר, דאַרף זיין — אמונה.

און דאָס, דוקא תורה שבעל פה (אורה, לשון נקבה), איז דער „אות" וואָס שיידט אָפּ אידן פון אומות העו־לם [13]): אַפילו אין תורה שבעל פה, וואָס איז אָנגעטאָן אין שכל, הערט זיך אָן ביי אידן קדושה און הייליקייט; אויך אין דעם איז ביי זיי דער עיקר

12) כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו (הקדמת הרמב"ם ליד החזקה).

13) ראה שמו"ר ר"פ מז: זו המשנה והתלמוד שהם מבדילים בין ישראל לבין העובדי כוכבים.

— אמונה, וואָס איז העכער פון שכל.

ד. די זעלבע זאַך איז אויך בנוגע דעם צווייטן אות, „שמחה זה יום טוב". ווי געזאָגט פריער, האָבן אויך גוים זייערע ימים טובים, און דאָך איז עס ביי אידן אינגאַנצן אַנדערש; ביי אידן איז דער יום טוב — קדושה.

ווען עס קומט שמחה זה יום טוב קלייבט מען זיך צוזאַמען און מען איז זיך משמח, מען עסט בשר און מען טרינקט יין א. ז. וו., וואָס דאָס זיינען ניט קיין רוחניות'דיקע זאַכן. אָבער דאָ זעט זיך דער אונטערשייד צווישן אידן און ניט-אידן, להבדיל: ביי ניט-אידן ברענגען די זאַכן צו הוללות וכו'. אָבער ביי אידן איז דער יום טוב אינגאַנצן אַנדערש [14]). אויך זיי זיינען זיך דאָן משמח און טרינקען וכו', אָבער דאָס ברענגט זיי ניט צו קיין הוללות ח"ו, נאָר אדרבה, דאָס ברענגט זיי צו מער יראת שמים; און אפילו ביי שמחת פורים, ווען ס'איז אַ מצוה צו טרינקען „עד דלא ידע" [15]), איז די שמחה מוסיף יראת שמים און קדושה, און אויך ווען דער איד האַלט שוין ביי „עד דלא ידע", דערהערט ער אויך דאָן (כאָטש ניט דורך שכל), אַז ארור המן" און „ברוך מרדכי" (ווי ווייטער ערקלערט).

ה. דאָס זעלבע איז אויך בנוגע „ששון זו מילה". אויך געוויסע גוים זיינען זיך מל, אָבער ביי אידן איז מילה אינגאַנצן אויף אַן אַנדער אופן. אַז „ששון זו מילה", ברענגט די די גמרא אַ ראי' פון דעם פסוק „שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" (איך פריי זיך אויף דיין אָנזאָג ווי דער וואָס געפינט אַ סך רויב), וואָס דוד המלך האָט עס געזאָגט וועגן מצות מילה. זעט מען דערפון צוויי זאַכן: א) אַז ביי מילה איז דאָ אַ ספּעציעלע פרייד, „ששון" („ששון" באַדייט אַ גרעסערע פרייד ווי „שמחה") [16]), ב) און אַז מצות מילה איז ווי ווען מען נעמט צו אַ סך רויב פון אַ שונא.

וואָס איז אַזוי גרויס די פרייד ספּעציעל ביי מצות מילה, און ווער איז עס דער שונא פון וועמען מען נעמט צו שלל רב דורך מצות מילה? ווערט מען עס פאַרשטיין פון דעם וואָס דער רמב"ם זאָגט [17]), אַז מילה שוואַכט אָפּ ביים נימול די תאוות פון עולם הזה.

עולם הזה מיט זיינע פילע תענוגים און תאוות ווערט אָנגערופן „עולם הקליפות" [18]), וואָס דאָס איז דער גרעסטער שונא פון אַ אידן. און בשעת אַ איד שוואַכט אָפּ די תאוות פון עולם הזה, און נאָך מער, ער נעמט די אַלע פאַרגעניגנס פון עולם הזה און נוצט זיי אויס אין קדושה (ווי עס שטייט [19]): „כל חלב לה'", דאָס פעטסטע און דאָס בעסטע פון יעדער זאַך דאַרף מען אָפּגעבן צום אויבערשטן), נעמט ער דערמיט אַוועק אַ סך, פון דעם בעסטן, רויב פון שונא, און ער גיט עס אַוועק צו קדושה, און דערפאַר פרייט זיך אַ איד מיט אַ שמחה גדולה.

און אין דעם באַשטייט דער אונטער־

14) עד"ז ראה שבלי הלקט ערוגה שני' הל' קכ"ו בשם רש"י. ספר המנהיג הלכות שבת ס, בשם מדרש תהלים. ועוד. הובא בשו"ע אדמוה"ז סי' רצב, ס"ג.

15) מגילה ז, ב. שו"ע או"ח סי' תרצ"ה, ס"ב.

16) ולכן בשמחת ביה"ש — שמחה גדולה ביותר — נאמר ושאבתם מים בששון. ועיין סוכה מח, ב.

17) מו"נ ח"ג פל"ה ופמ"ט.

18) תניא פ"ו, בשם הע"ח שער מ"ב סוף פ"ד.

19) ויקרא ג, טז. ראה לעיל פ' משפטים.

שייד צווישן מילה ביי אידן און מילה ביי גוים, להבדיל. דער ענין פון מילה ביי אַ גוי פאַרשאַפט אים בלויז צער און ווייטיק; ער האָט דערפון אַ ווייטיק אין גשמיות, ובפרט נאָך אַז דורך דעם ווערן שוואַכער זיינע תאוות — איז דאָך דאָס פאַר אים אַ באַזונדער ווייטיק און צער, ווייל די פאַרגעניגנס און תאוות גיבן דאָך עם אַ געשמאַק אין עולם הזה, אין זיין לעבן. און בשעת מען נעמט זיי ביי אים צו, איז עס פאַר אים דער גרעסטער צער. זיי זיינער זיך מל, מער ניט בלית ברירה, בכדי צו פאַרהיטן זיך פון נאָך אַ גרעסערן צער. דאַקעגן ביי אַ אידן, איז מילה פאַרשאַפט אים אדרבה „שש אנכי", ער פרייט זיך דערמיט. דאָס וואָס ער שיידט זיך אָפּ פון תענוגי עולם הזה איז גאָר ביי אים אַ שמחה, ווייל דער פנימיות'דיקער מהות פון אַ אידן איז ניט דער געשמאַק פון עולם הזה נאָר, להבדיל, דער געשמאַק אין ג-טלעכקייט: עולם הזה, חומר — חמור איז שונאך זיין שונא, און דאָס באַרויבן זיין שונא, פאַרשאַפט דעם אידן די גרעסטע שמחה.

ז. אַזוי איז עס אויך בנוגע „ויקר אלו תפלין". ווי געזאָגט פריער, איז תפלין אַ צייכן פאַר דעם וואָס טראָגט זיי, אַז ער געהערט צום אויבערשטן: „וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך". כאָטש אַז אויך ביי אומות העולם זיינען פאַראַן פאַרשידענע סימבאָלן וואָס ווייזן צו וועלכן עם ושבט זיי געהערן, איז אָבער ביי אידן דאָס איינגאַנצן אין אַן אַנדער אופן.

תפילין אַנטהאַלטן: פרשיות, בתים און רצועות, און זיי אַלע זיינען געמאַכט געוואָרן מעור (פון דער פעל פון אַ) בהמה; די תפילין לייגט מען אויף דער לינקער האַנט און אויפן קאָפּ, און דורך דעם איז מען משעבד די האַרץ און די קאָפּ, זיי ווערן אַ „כלי" צו די תפלין.

אין פלוג, וואָס פאַר אַן אָרט האָט עס אין שכל, אַז אַ מענטש, אַ בר דעת, זאָל אַרומרינגלען זיין קאָפּ מיט אַ רצועה פון אַ בהמה און משעבד זיין זיין מוח ולב צו אַ בהמה'שער פעל פון די בתים ופרשיות? אלא וואָס — אויף דעם עור הפרשיות איז אָנגעשריבן שמע, והי' אם שמוע, קדש, והי' כי יביאך? איז דאָך דאָס זעלבע „אָנגעשריבן" אין זיין מוח ולב (לפחות ווען ער לייגט תפילין, וועלכע זיינען אָסור בהיסח הדעת) — און דער אונטערשייד איז נאָר וואָס בתפילין איז דאָס אויף עור בהמה.

וואָלט זיך עס נאָך געהאַנדלט וועגן אַ קליין קינד, וואָס האָט קיין שכל ניט, וואָלט דאַן די קשיא ניט געווען אַזוי גרויס. איז אָבער דער דין, אַז אַ קטן איז גאָר פטור פון תפילין, און ערשט ווען מ'ווערט אַלט דרייצן יאָר, מען ווערט אַ בר דעת — דוקא דאַן ליגט אויף עם[20] אַ חיוב אויף צו משעבד זיין זיך צו די תפלין וואָס זיינען געמאַכט פון עור בהמה; אין דער בהמה גופא פון איר פעל, וואָס איז די נידעריקסטע און גרעבסטע זאַך פון דער בהמה און דוקא — שחורות (היפך פון — ונאוה)?

נאָר וויבאַלד אַז אין די תפלין איז אָנגעשריבן: „שמע ישראל הוי' אליקנו הוי' אחד" א.ז.וו. איז ער זיך דערצו משעבד, זיין מוח ולב מיט דאָס אויפגעשריבענע דאָרט, וואָרום כן צווה המלך.

---

20) משא"כ אביו — מחנכו משיודע לשמור תפליו (שו"ע רבנו הזקן או"ח סו"ס לז).

און דאָס איז דער חילוק צווישן די אותות ביי גוים ביז, להבדיל, תפלין. די סימבאָלן פון ניט־אידן — שטאָל־צירט מיט זיי דער מענטש און ער איז זיך מיט זיי מתפאר אויב ער הערט אין זיי אָן אַ הויכקייט און אַן אײדלקייט, ער זעט יופי וכו׳. דאַקעגן דאָס וואָס אַ איד איז זיך מתפאר מיט תפלין, איז דוקא בשעת עס איז אַן עור של בהמה און שחורות דוקא. דאָרטן ווערט אויפ־געשריבן און אויפגענומען מיט מסירת נפש: „שמע ישראל ה׳ אלקינו ה׳ אחד״.

ז. ווי געזאָגט פריער, זיינען די פיר זאַכן — תורה, יום־טוב, מילה און תפלין — די אותות וועלכע צייכענען אויס און טיילן אָפּ אויך דעם אידישן גוף פון אַלע אַנדערע גופים. און דערי־בער האָט המן הרשע אַזוי שטאַרק זיך געשטעלט קעגן זיי. עס האָט המן׳ען ניט אַזוי פיל געאַרט, וואָס אַ איד איז הייליק בשעת ער טוט זיינע ענינים רוחניים, ענינים פון נשמה. בשעת אָבער עס קומט צו „גשמיות׳דיקע״ (ווי די אויבנדערמאָנטע פיר) זאַכן, וועלכע זיינען שייך צום גוף, אין אַזעלכע עני־נים — האָט המן גע׳טענה׳ט — זונדער זיך ניט אָפּ, זיי גלייך צום גוי ח״ו[23].

פון דער גזירה, וואָס המן הרשע האָט גוזר געווען צו מבטל זיין די „אותות״, — די קדושה וואָס איז דאָ ביי אידן אויך אין די זאַכן אין וועלכע זיי זיינען אויסערלעך גלייך מיט ניט־אידן, — דערפון איז אַרויסגעקומען די גזירה אויף צו צעשטערן ר״ל אפילו די עני־נים פון אידישקייט וועלכע זיינען אויך בחיצוניות אַנדערש פון ניט־אידן, ביז ס׳איז געקומען די גזירה — היל״ת — „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים״.

ווייל, ווי געזאָגט פריער: דער עצם מהות פון אַ אידן איז קדושה, און דעריבער, בשעת מען וויל אָפּטיילן אים פון קדושה (כאָטש מען איז מסכים אַז אין געוויסע זמנים, געוויסע ענינים זאָלן יאָ זיין הייליק ביי אים), נעמט מען פון אים צו זיין גאַנצן מהות.

דעריבער, בשעת מען איז פטור געוואָרן פון המן׳ען מיט זיינע גזירות, האָט מען מתקן געווען דעם יום טוב[22] פורים, וואָס דאָס איז

---

21) שייכות ההתנגדות ע״ז להמן האגגי, קליפת עמלק, דוקא: קליפת עמלק היא הקרירות דשכל המנגד להעבודה דקבלת עול שלמעלה מטעם ודעת (ראה לעיל פ׳ זכור הערה 12), והשכל, עם היות שהוא עצמו מכריח שישנם ענינים שלמעלה מהשגתו, שלכן מסכים הוא על עניני קדושה (והבדלה) למעלה מהשכל, בכל זה, הוא מגביל, שהקדושה תהי׳ רק בעניני הנשמה, ענינים רוחניים, אבל לא בעניני הגוף. השכל הוא כח פרטי באדם ולא האדם עצמו, ולזאת כאשר הקדושה היא רק מצד השכל, איננה מתפשטת בכל עניני האדם, עד לעניניו הגופניים שלמטה מן השכל. והעבודה של בכל דרכיך דעהו הוא לפי שאיש הישראלי קדוש בעצם מהותו (כנ״ל סוף ס״ב). — וזהו ג״כ מה שהמן הפיל פור הוא הגורל, כי גורל ענינו למעלה מן השכל; למעלה מהשתלשלות, ומחשבת המן היתה שהיתרון דישראל על אוה״ע הוא רק מצד עניני השתלשלות; כחות הגלויים, אבל לא יתרון במה שלמעלה מהשתלשלות. וזה הי׳ הנס דפורים, גילוי היתרון דישראל גם בבחי׳ הגורל שלמעלה מהשתל׳ (שלכן נקרא היו״ט בשם פורים), ויתרון זה מתבטא בהבדלתם מאוה״ע גם בעניניהם הגופניים (שזהו ג״כ מה שהנס דפורים נתלבש בענינים טבעיים) שלמטה מהשתל׳ הקשורים בבחי׳ שלמעלה מהשתל׳. וכנ״ל (הערה 6), שבעניני הגוף דוקא מתבטאת בחירת העצמות.

22) דגם (חנוכה ו) פורים מיקרי יו״ט — אף דאיסור מלאכה דיו״ט לא קיבלו עלייהו (מגילה ה, ב). — ראה ג״כ לקו״ת

אַ טאָג אין וועלכן מען פראַוועט אַ גשמיות'דיקע סעודה, מיט עסן און טרינקען, ביז צו „לבסומי כו' עד דלא ידע"[23]), און בשעת מעשה, אין דעם „לא ידע", איז ביי דעם אידן אָפּגעלייגט, אַז „ארור המן" און „ברוך מרדכי", די ענינים פון רע (המן) זיינען ביי אים „ארור", אָפּגעפּרעגט, און די ענינים פון טוב (מרדכי) זיינען ביי אים „ברוך". ווארום וויבאַלד אַז זיין פאַרבונד מיטן אויבערשטן איז ניט קיין דבר נוסף אין אים, נאָר דאָס איז זיין גאַנצער מהות, דערפאַר דערהערט ער — ניט נאָר מצד ידיעה אין שכל נאָר אפילו בשעת אַז „לא ידע" — מצד זיין מהות, אַז „ארור המן" און „ברוך מרדכי".

(משיחת פורים תשי"ט)

תשא

א. אויף דעם פסוק: „זה יתנו וגו' מחצית השקל", שטייט אין ירושלמי און אין מדרש[1]): „כמין מטבע של אש הוציא הקדוש ברוך הוא מתחת כסא כבודו והראהו למשה ואמר לו וכו' כזה יתנו" (ווי אַ מין מטבע פון פייער האָט דער אויבערשטער אַרויס־גענומען פון אונטערן כסא הכבוד און די מטבע באַוויזן צו משה'ן און אים געזאָגט: אַזאַ מטבע ווי די, זאָלן אידן געבן פאַר מחצית השקל). און תוספות[2]) איז מבאר, אַז דאָס וואָס דער אוי־בערשטער האָט משה'ן באַוויזן אַ „מטבע של אש", איז עס ניט ווייל ס'איז אים געווען שווער צו פאַרשטיין וואָס עס מיינט מחצית השקל, נאָר ער האָט זיך געוואונדערט: ווי אַזוי קען דער מענטש געבן „כופר", אויסלייזונג (דורך מחצית השקל) פאַר זיין נפש? ווי דער מדרש זאָגט דאָרטן: מי יוכל ליתן כופר נפשו, „עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו"[3]) ועדיין אינו מגיע וכו' (אַז אַלץ וואָס אַ מענטש פאַרמאָגט גיט ער אַוועק פאַרן נפש — און ס'איז נאָך אַלץ ניט גענוג). אַלס ענטפער אויף דעם האָט אים דער אויבערשטער געוויזן אַ „מטבע של אש".

הגם אַז דער ענין פון קרבנות — וואָס זיי זיינען דאָך אויך אַ כפרה אויף חטאים — איז געזאָגט געוואָרן נאָך פאַר דעם ציווי פון מחצית השקל: באַלד נאָך מתן תורה שטייט שוין[4]) „וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך", און פונדעסטוועגן איז ביי משה רבינו ניט געווען קיין וואונדער ווי אַזוי זיי קענען זיין אַ כפרה; ערשט ביים אָנזאָג פון מחצית השקל האָט זיך משה רבינו געוואונדערט, ווי קען דאָס זיין אַ כופר נפש. איז דער ביאור אין דעם: מחצית השקל איז געווען אַ כפרה אויפן חטא העגל[5]), וואָס איז געווען אַ חטא פון

דברים (נח, א). ולהעיר ממרז"ל כל המועדים יהיו בטלין וימי הפורים לא כו' (מדרש משלי פ"ט). ואפילו טו באב נק' יו"ט (סוף תענית).

23) ולהיות שבמצוה זו מתבטא ענין הפורים, לכן י"ל דחיובה הוא במשך כל היום. ראה לעיל פ' זכור הערה 14.

1) שקלים פ"א, ה"ד. במדב"ר פי"ב, ג. ועוד. הובא ברש"י שמות ל, יג.

2) ד"ה זאת החי' חולין מב, א.

3) איוב ב, ד.

4) שמות כ, כא.

5) שקלים פ"ב, ה"ג. תנחומא תשא י.

עבודה זרה — האָט זיך משה רבינו געוואונדערט: ווי קען דער מחצית השקל זיין אַ כפרה אויף אַזאַ חטא?

מצוות זיינען אין דער דוגמא פון אברים[6]. פונקט ווי אין די אברים פון אַ מענטשן זיינען פאַראַן חילוקים: עס זיינען דאָ אברים פרטיים, וואָס יעדער פון זיי האָט זיך זיין פרטיות'דיקן חיות פון נפש (און זיי גופא ווערן פאַנאַנדערגעטיילט אין צוויי סוגים: אברים שהנשמה תלוי' בהם (וואָס דאָס לעבן איז אָפּהענגיק פון זיי) און אברים שאין הנשמה תלוי' בהם (וואָס דאָס לעבן הענגט ניט אָפּ פון זיי)), און אברים כלליים, ווי מוח און האַרץ, און וואָס אין זיי איז עיקר השראת הנפש[7], דער חיות פאַר דעם גאַנצן גוף; אַזוי זיינען אויך פאַראַן די זעלבע חילוקים אין מצוות: מצוות פרטיות און מצוות כלליות. „אנכי" און „לא יהי' לך" זיינען כללות כל התורה[8], וואָס זיי זיינען נוגע צום עצם הנשמה און אין זיי הענגט אָפּ דער פאַרבונד פון אידן מיט דעם אויבערשטן. דעריבער בשעת דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט צו געבן דעם מחצית השקל אַלס אַ כפרה אויף דעם חטא עבודה זרה, וואָס איז אַ „כפר נפשו", אַ כפרה פאַר דעם נפש אַליין וואו עס האָט אָנגערירט דער חטא העגל — האָט זיך משה רבינו געוואונדערט ווי קען דער מחצית השקל דערלאַנגען און זיין אַ כפרה אויפן נפש אַליין.

ב. דערמיט וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דער פירוש פון אור החיים הקדוש אויף דעם פסוק „כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם", אַז דער פסוק רעדט וועגן דער הסתלקות פון צדיקים ראשי בני ישראל: „כי תשא את ראש בני ישראל" — אַז עס וועט נסתלק ווערן אַ צדיק פאַר זיין צייט, איז עס „לפקודיהם" (פון לשון חסרון, ווי עס שטייט[9] „ולא נפקד ממנו איש") — צוליב דעם חסרון, דער חטא פון די אידן.

אַלע פירושים אויף איין פסוק האָבן צווישן זיך אַ שייכות[10]. וואָס איז די שייכות פון פירוש אור החיים צום פירוש הפשוט אויף דעם זעלבן פסוק?

נאָר וויבאַלד אַז לויטן פירוש הפשוט רעדט דער פסוק וועגן דעם חטא עבודה זרה, אַ חטא און פגם כללי, דערפאַר האָט עס אַ שייכות צום פירוש אור החיים, ווייל אַ חטא כללי רירט אָן אין כללות הנשמה און אין דער נשמה כללית. ווי ס'איז טאַקע געווען ביים חטא העגל, אַז ער האָט גע'פועל'ט אַ ירידה אין משה רבינו, ראש ישראל (כאָטש ער אַליין האָט גאָר ניט געהאַט צו טאָן מיט דעם חטא, ער איז גאָר בעת מעשה געווען למעלה), כמרז"ל „לך רד מגדולתך"[11].

און ווייל דער חטא העגל האָט גורם געווען ענין המיתה — וואָס דורך נתינת הלוחות איז געווען „חירות (באַפרייאונג) ממלאך המות"[12], און דער חטא העגל האָט צוריק מעורר

6) ראה ת"ז ת"ל (עד, סע"א). תניא פכ"ג.

7) תניא רפ"ט. וראה ת"ז תכ"א (נג, א). שם תכ"ז (עב, רע"ב).

8) של"ה ר"פ יתרו בשם הקדמונים. תניא פ"כ. וראה לעיל פ' יתרו.

9) במדבר לא, מט.

10) ראה לעיל פ' תולדות ע' 782.

11) ברכות לב, א. הובא ברש"י שמות לב, ז.

12) ת"ז תנ"ו (צא, א).

געווען דעם חטא עץ הדעת וועלכער האָט געבראַכט מיתה בעולם — דערי־בער שפיגלט זיך דאָס אויך אָפּ, אויף דעם זעלבן אופן, אין אַ נשמה כללית, וואָס דאָס איז דער ענין פון הסתלקות הצדיקים.

ג. מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי־באַלד אַז משה רבינו איז ניט געווען שווער וואָס עס מיינט מחצית השקל, נאָר ער האָט זיך געוואונדערט ווי אַזוי דער מחצית השקל קען זיין „כפר נפשו" — איז מיט וואָס איז ביי אים די שאלה רעכט געוואָרן ווען דער אויבערשטער האָט אים באַוויזן אַ „מטבע של אש"?[13].

וועט מען עס פאַרשטיין לויט אַ משל (יש אומרים אַז דער משל שטאַמט פון דעם בעל שם טוב): איינער האָט זיך געלערנט די מלאכה פון גאָלד־און זילבער־שמידעריי, און דער וואָס האָט אים געלערנט די מלאכה, האָט אים געוויזן ווי צו טאָן אַלע אירע פּרטים, אָבער דעם פּרט אַז אונטער דעם גאָלד און זילבער דאַרף מען אונטערלייגן פייער, האָט ער אים, צוליב דער פשוט'קייט פון דער זאַך, ניט געזאָגט. אַז דער תלמיד האָט שפּעטער נאָכגעפאָלגט אַלע אָנגעוויזענע פּרטים פון דער אַרבעט, און ער האָט אויסגעלאָזט דעם איין פּרט; ער האָט ניט אונטערגעלייגט קיין פייער, איז דאָך מובן אַז פון זיין אַרבעט איז גאָרניט אַרויסגעקומען און דער גאָלד און זילבער איז געבליבן דער זעלבער גולם ווי פריער.

און דאָס איז אויך געווען דער ענטפער פון דעם אויבערשטן צו משה רבינו דורך באַוויזן אים אַ „מטבע של אש": דאָס געבן אַליין אַ מטבע, קען טאַקע ניט דערלאַנגען אין עצם הנפש צו ווערן פאַר אים אַ כפרה; ווען מען נוצט אָבער דערביי פייער, מען גיט די מטבע מיט אַ קאָך און פייער וואָס קומט פון עצם הנשמה, פון „נר הוי' נשמת אדם"[14], דאַן קען דער מחצית השקל ווערן כפר נפשו.

ד. יעדער מצוה, איז אין דער מעשה פון דער מצוה גופא מרומז איר כוונה ותוכן פנימי. דאַרף מען זאָגן, אַז אויך אין מצות מחצית השקל, איז אין דער מעשה פון דעם געבן אַליין מרומז אויך די כוונה רוחנית פון דער מצוה, אַז דאָס איז אַן עבודה וואָס איז פאַר־בונדן מיטן פייער פון עצם הנשמה. איז ניט פאַרשטאַנדיק: די מטבע של אש האָט דער אויבעו'שטער באַוויזן צו משה רבינו, אָבער דער מחצית השקל וואָס יעדער איד האָט געגעבן, איז דאָך דאָס געווען אַ פשוט'ע מטבע אין וועל־כער ס'איז לכאורה ניט געווען מרומז קיין שום ענין פון אש.

מען קען דאָס ניט מסביר זיין, מיט דער מעלה פון מצות צדקה, וואָס אַ מענטש גיט אַוועק פון זיין געלט אויף וועלכע ער האָט געהאָרעוועט בכל כחות נפשו, אָדער פאַר וועלכע ער קען קויפן חיי נפשו[15], און דערפאַר איז דאָס אַן ענין וואָס רירט אָן אין עצם הנפש — איז עס ניט קיין ביאור פאַר מצות מחצית השקל, וואָרום דאָס איז דאָך ניט קיין באַזונדערע מעלה אין דער מצוה, נאָר זי איז פאַראַן ביי צד־קה בכלל.

אויך קען מען עס ניט מסביר זיין דערמיט, וואָס פון דעם מחצית השקל האָט מען געמאַכט די אדני המשכן,

13) ראה עד"ז גם בספר לקוטי שיחות ח"א פ' תשא (ופ' תרומה) ובהמצוין שם.

14) משלי כ, כז.

15) תניא פל"ז.

דעם יסוד פון משכן — וואָס בעבודת האדם איז עס דער ענין פון קבלת עול[13]), דער אָוועקגעב צום אויבערשטן למעלה מטעם ודעת, וואָס דאָס קומט פון עצם הנשמה (אויך אין די שפּע־טערדיקע יאָרן ווען דער מחצית השקל איז געגאַנגען אויף קרבנות, איז עס גענוצט געוואָרן, ניט אויף קרבנות יחיד, נאָר אויף קרבנות ציבור[13]), וואָס אין דעם האָט זיך אויסגעדריקט די התאחדות פון אַלע אידן צוזאַמען, וואָס קומט פון עצם הנשמה) — דאָס דריקט זיך אָבער אויס נאָר אין דעם וואָס מען האָט געטאָן שפּעטער, נאָך דעם געבן, מיט דעם מחצית השקל, אָבער אין דעם זה יתנו, אין דער נתינה פון מחצית השקל דריקט זיך ניט אויס לכאורה די עבודה וואָס מצד העצם.

אויך קען מען ניט זאָגן, אַז די שייכות פון מחצית השקל מיטן עצם הנשמה איז דורך דעם וואָס די תרומה פון מחצית השקל איז אַנדערש פון די איבעריקע נדבות המשכן — ביי די אַנדערע נדבות זיינען געווען חילוקים פון עשיר ועני און יעדערער האָט געגעבן כפי נדבת לבו, אָבער ביי מחצית השקל זיינען געווען אַלע אידן גלייך, „העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" — וואָס דאָס באַווייזט אויף אַן עבודה שמצד העצם, ווייל מצד עצם הנשמה זיינען אַלע אידן גלייך און די חילוקים קומען מצד כחות פּני־מיים[13]).

דאָס איז דאָך אָבער ניט מרומז אין דעם ענין וציווי מחצית השקל; אַזוי וואָלט דאָך אויך געווען ביי יעדן אַנ־דערן סכום וואָס די תורה וואָלט גע־הייסן געבן אַלע אידן גלייך. מען מוז דאָך זאָגן, אַז דער פּייער פון עצם הנשמה איז מרומז אויך אין דעם וואָס זה — מחצית השקל — יתנו.

ה. ביים ציווי פון מחצית השקל איז דער לשון אין דער תורה: „זה יתנו גו' מחצית השקל, עשרים גרה השקל, מחצית השקל תרומה לה'" דאָס הייסט: פריער זאָגט די תורה, אַז מ'זאָל געבן אַ מחצית השקל; און בכדי מען זאָל וויסן דעם ריכטיקן סכום פון מחצית השקל, איז די תורה מבאר אַז אַ גאַנצער שקל אַנטהאַלט צוואַנציק גרה, און אַז אַ מחצית דערפון — צען גרה — זאָל זיין תרומה צו דעם אויבערשטן.

דאַרף מען פאַרשטיין, צוליב וואָס איז די גאַנצע אריכות? די תורה האָט דאָך געקענט זאָגן אין קורצן, אַז מען זאָל געבן צען גרה; אויב אפילו די תורה וויל דוקא דערמאָנען „מחצית השקל", וואָלט דאָך געווען גענוג צו זאָגן, אַ מ'זאָל געבן מחצית השקל וואָס דאָס איז עשר גרה. צוליב וואָס דאַרף דאָ דערמאָנט ווערן אַז אַ גאַנצער שקל איז עשרים גרה?

איז דאָס אַ באַוויז, אַז דער דיוק איז, מען זאָל געבן דוקא אַ מחצית פון אַ גאַנצן שקל; די צען גרה וואָס מען דאַרף געבן איז ניט קיין סכום וועניג פאַר זיך, נאָר — אַ העלפט פון אַ סכום, פון אַ גאַנצן שקל וועלכער באַשטייט פון עשרים גרה. איז עס ניט פאַרשטאַנדיק: תורה פאָדערט דאָך אַלע מאָל אַז מען זאָל אָוועקגעבן דעם אויבערשטן דאָס בעסטע וואָס מען האָט — „כל חלב לה'"[16]) — איז פאַרוואָס זאָגט מען דאָ, אַז מ'זאָל געבן ניט מער ווי אַ האַלבע זאַך? וואָלט מען אין דעם ניט מדייק געווען „מחצית",

16) ויקרא ג, טז. רמב"ם סוף הלכות איסורי מזבח.

איז קיין קשיא ניט פאַרוואָס מען הייסט ניט געבן קיין גרעסערע מטבע. — יעדער מצוה האָט זיך אירע ענינים און שיעורים, איז אין דער באַשטימ־טער מצוה נוגע אַ באַשטימטער סכום פון דער מטבע. וויבאַלד אָבער אַז מען אונטערשטרייכט דעם ענין „מחצית השקל", איז דאָך די מצוה פאַרבונדן מיט שקל (און ניט מיט אַ קלענערער מטבע), איז פאַרוואָס זאָל מען געבן ניט מער ווי אַ האַלבן (היפך השלימות) און ניט קיין גאַנצן שקל?

ובפרט לויט ווי ס'איז מבואר פריער, אַז מחצית השקל איז געווען אַ כפרה אויפן חטא העגל, וואָס איז געווען כפירה באחדות ה' און פירוד פון אלקות, וואָס דאָס איז דאָך כולל אַלץ — האָט דאָך די כפרה אויף דעם חטא געדאַרפט זיין מדה כנגד מדה, אַוועק־צוגעבן אַלץ צום אויבערשטן און גאָר־ניט איבערלאָזן פאַר זיך. זאָגט אָבער אָן די תורה אדרבה, אַז אַ גאַנצן שקל טאָר מען ניט געבן, „העשיר לא יר־בה"[17], מ'מוז געבן נאָר אַ האַלבן, און דוקא דעמאָלט איז עס „כפר נפשו".

נאָך מערער איז ניט מובן: מען געפינט, אַז דעם מחצית השקל אַליין באַצייכנט די תורה (ביי אַן אַנדער ענין אָבער) אַלס אַ זאַך פאַר זיך, אַ גאַנצע זאַך: רש"י זאָגט[18], אַז דער נזם זהב וואָס האָט געוואָגן אַ „בקע" וואָס אלי־עזר האָט געגעבן צו רבקה'ן איז אַ רמז אויפן מחצית השקל, אָבער דאָרטן זאָגט ניט די תורה אַז ער האָט איר געגעבן אַ בקע פון אַ (גאַנצער) זאַך, פון אַ שקל, נאָר אַז ער האָט איר געגעבן אַ בקע — אַ זאַך פאַר זיך. און דאָ, ביי דער תרומה פון מחצית השקל, מוז עס דוקא זיין אַ מחצית פון אַן אַנדער זאַך (שקל), פון אַ דבר שלם.

ו. ווי דערמאָנט פריער, איז חטא עבודה זרה — פירוד פון אלקות. דערפאַר מוז מצות מחצית השקל, דער תיקון אויפן חטא העגל, זיין ענינה — אחדות. אמיתית ענין האחדות, וואָס פאָדערט זיך פון אַ אידן, איז ניט נאָר אַז ער זאָל אַוועקגעבן זיין אַלץ צו דעם אויבערשטן, ד.ה. אַז ער איז אַ מציאות און ער גיט אַוועק זיינע זאַכן צום אויבערשטן, נאָר נאָך מערער, אַז ער אַליין איז קיין מציאות ניט, ער איז ניט מער ווי אַ האַלבע זאַך. דורך וואָס ווערט ער אַ מציאות און אַ דבר שלם, דורך דעם וואָס ער באַהעפט זיך מיט דעם אויבערשטן.

און אָט דער הרגש און די עבודה רופן אַרויס און זיינען מגלה דעם זעלבן ענין אויך למעלה: אַז די שלי־מות פון אויבערשטן איז כביכול תלוי אין אידן. וואָס דערפאַר רופט אָן דער אויבערשטער כנסת ישראל מיטן נאָ־מען „תמתי", וואָס מאַכט מיר, כבי־כול, תם, גאַנץ[19]. כביכול כנסת ישראל מאַכט אים גאַנץ.

דער פאַרבונד פון אידן מיטן אוי־בערשטן איז ניט קיין חיבור פון צוויי זאַכן, נאָר זיי זיינען איין זאַך. יעדער איינער פאַר זיך, אָן דעם צווייטן, איז ניט מער ווי אַ העלפט[20]; דוקא ביידע צוזאַמען זיינען איין גאַנצע שלימות.

און דאָס איז דער ענין פון מחצית השקל. עס איז דאָ איין גאַנצער שקל, וואָס ער אַנטהאַלט עשרים גרה: איין עשר גרה זיינען די עשר כחות הנפש,

17) ראה רמב"ן תשא ל, טו.

18) בראשית כד, כב.

19) שה"ש ה, ב. לקו"ת שם (לד, ד).

20) ע"ד פירוש המגיד ע"פ שתי חצוצרות שתי חצאי צורות (אור תורה בהעלתך. הובא ונתבאר ברשימות תהלים להצ"צ צח, וא"ו).

וואָס דער איד דאַרף געבן דעם אויבערשטן; און דאָס איז ממשיך די צווייטע עשר גרה — די עשר ספירות העליונות פון דעם אויבערשטן (הגם אַז דער אויבערשטער שטייט דאָך ניט אין קיין שום ציור ח"ו, פונדעסטוועגן, מצד זיין גודל האהבה צו אידן, האָט ער זיך מצמצם געווען און זיך אַריינגעשטעלט אין עשר ספירות, וואָס פון דעם ווערן נשתלשל די עשר כחות הנפש שבאדם[21]), אדם „אדמה לעליון"[22]), זיי זיינען בדומה צו די עשר ספירות פון דעם אדם העליון). און די ביידע — די עשר כחות שבאדם און די עשר ספירות פון אויבערשטן — זיינען ניט קיין צוויי באַזונדערע זאַכן; ביידע צוזאַמען זיינען זיי איין גאַנצער שקל הקודש. יעדער איינער פון זיי, אָן דעם צווייטן, האָט ניט קיין שלימות.

און דאָס איז דער רמז פון דער כוונת המצוה — „מטבע של אש", דער פייער פון עצם הנשמה — אין דער מעשה המצוה פון מחצית השקל: מחצית השקל ווייזט אַז אידן מיטן אויבערשטן צוזאַמען זיינען כביכול איין גאַנצע זאַך, און דאָס איז דורך דעם פאַרבונד פון עצם הנשמה מיט עצמות. אין דעם פאַרבונד פון די כחות הגלויים מיט אלקות קען אַמאָל זיין אַ פגם, אָבער עצם הנשמה איז אַלע מאָל באַהעפט און פאַראייניקט מיט דעם אויבערשטן, „חבוקה ודבוקה בך, יחידה לייחדך".

און דעריבער איז מחצית השקל אויך אַ כפרה אויפן חטא העגל, ווייל אַלע חטאים, ביז אפילו חטא עבודה זרה[23]), רירן ניט אָן אין עצם. דער עצם פון אַ אידן איז אַלע מאָל גאַנץ. און בשעת מען איז מגלה דעם עצם (דורכן מחצית השקל כנ"ל), פועל'ט עס אויך אויף די כחות הגלויים, אַז אויך זיי ווערן פאַראייניקט מיט אלקות[24]).

ז. דאָס איז אויך וואָס עס ווערט דערציילט אין פרשת כי תשא, אַז נאָכדעם ווי משה רבינו האָט געבעטן דעם אויבערשטן ער זאָל פאַרגעבן די אידן אויפן חטא העגל, און דער אויבערשטער האָט באַוויליקט זיין בקשה צו מוחל זיין די אידן, האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט: „הנה אנכי כורת ברית". דער ענין פון אַ כריתת ברית איז צו פאַרבינדן און פאַראייניקן די כורתי הברית, דורך דעם וואָס מען טיילט פאַנאַנדער אַ גאַנצע זאַך און די כורתי הברית גייען דורך צווישן די צוויי האַלבע טיילן[25]). ווי מען געפינט

21) תניא פ"ג.

22) ס' עש"מ מאמר אכ"ח ח"ב סל"ג. של"ה כ, ב.

23) ראה סנה' מג, ב ואילך.

24) וזהו ג"כ מה שמחצית השקל ביטל את גזירת המן (מגילה טז, ובתוספות שם); סיבת הגזירה הי' לפי שהשתחוו לצלם (שם יב, א), ומחצית השקל, עוררה את התקשרות עצמות של ישראל והקב"ה, בין מצד ישראל שעמדו במס"נ במשך כל השנה, ובין מצד למעלה, בחירה עצמית בישראל דבין כך ובין כך בני הם כו'. — ועפ"י הנ"ל יובן מה שבאחד באדר משמיעין על השקלים, כי מחצה"ש שייכת לחודש אדר (עצמו, ולא רק לפי שהוא קודם לחודש ניסן), כי הנקודה העיקרית של חודש אדר הוא פורים, שעיקר ענינו הוא גילוי יחוד עצמי דהקב"ה וכנס"י (שלכן שמו של החג, שהשם מורה על מהות הדבר הנקרא בשם, פורים — ראה לעיל בליקוט לפורים הערה 21) והו"ע אחד עם מחצה"ש.

25) ירמי' לד, יח. וראה לקו"ת נצבים מד, ב. ד"ה הנה אנכי כורת ברית תרנ"ד. ד"ה כי חלק הוי' עמו תש"ב סעיף יג.

ביים ברית בין הבתרים וואָס דער אויבערשטער האָט כורת געווען מיט אברהם אבינו. ולכאורה, איז דאָך דאָס צעטיילן אַ זאַך אויף דער העלפט, אַן ענין פון פירוד, פאַרקערט פון ענין האחדות וואָס ווערט געמיינט מיט כריתת ברית? נאָר דער פשט איז, אַז אדרבה, דוקא אין דעם איז קענטיק אמיתת האחדות: פונקט ווי די בתרים (די צעשניטענע טיילן פון דער זאַך דורך וועלכער מ׳איז כורת ברית), איז דאָך יעדער פון זיי מערניט ווי אַ האַלבע זאַך, אַזוי איז אויך די כורתי ברית, די עוברים בין הבתרים, ווערט יעדערער פון זיי נשלם דורכן צווייטן דוקא.

און דאָס איז דער ביאור אין דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה רבינו, אין שייכות מיט דער כפרה אויפן חטא העגל, „הנה אָנכי כורת ברית" — מלמעלה האָט מען מגלה געווען די אמיתית היחוד פון אידן מיטן אויבערשטן, התקשרות עצם הנשמה בעצמות, וואָס אין דעם קען ניט אָנרירן קיין שום זאַך, אפילו ניט חטא עבודה זרה, ווי דער אויבערשטער זאָגט[26]: „בין כך ובין כך בני הם ולהחליפם באומה אחרת (ח"ו) אי אפשר" (ווי עס זאָל ניט זיין זיינען זיי מיינע קינדער און פאַרבייטן זיי אויף עמעצן אַנדערש איז אוממעגלעך).

ח. אַזוי ווי דער ענין פון כריתת ברית צווישן אידן מיטן אויבערשטן האָט זיך אָנגעהויבן פון אברהם אבינו (נאָר ביי משה רבינו איז עס געווען אין אַ העכערן אופן)[27], אַזוי האָט זיך אויך דער ענין פון מחצית השקל אָנגעהויבן פון די אבות. און דאָס איז מרומז אין דעם „בקע" וואָס אליעזר האָט געגעבן צו רבקה׳ן, כנ"ל. ווייל „מעשה אבות סימן לבנים"[28]: פון די אבות קומט דער סימן און נתינת כח אויף אַלע ענינים פון די בנים, נאָך מתן תורה[29].

און דערפאַר האָט אליעזר געגעבן דעם בקע אין שייכות מיט דעם ענין פון נישואין. נישואין בכלל, און נישואי יצחק ורבקה בפרט[30], זיינען מרמז אויף יחוד הקדוש ברוך הוא שנק׳ חתן מיט כנסת ישראל שנק׳ כלה. איז דעריבער דאַרט אויך געווען די נתינת הבקע — בדוגמת מחצית השקל — צו מרמז זיין אויף דעם יחוד פון דעם אויבערשטן מיט אידן, אַז כנסת ישראל, דורך איר עבודה, רופט אַרויס דעם מחצית השקל שלמעלה.

נאָר וויבאַלד אַז מעשה אבות זיינען מער ניט ווי אַ סימן און אַ נתינת כח לבנים, און אמיתית האחדות האָט זיך ערשט אויפגעטאָן ביי מתן תורה (ווייל ביז דאַן איז נאָך געווען די גזירה וואָס האָט פאַנאַנדערגעטיילט מעלה פון מטה), דעריבער איז דעמאָלט דער פאַר־בונד נאָך ניט געווען אין אַן אופן פון „מחצית השקל", נאָר אין אַן אופן פון

26) קדושין לו, א (שו"ת הרשב"א סקצ"ד). רות רבא פתיחתא ג. פסחים פז, א ושם.

27) כי כר"ב דאברהם הוא על קיום התומ"צ, וכר"ב דמשה הוא על התשובה, כמבואר בד"ה הנה אנכי כורת ברית תרנ"ד.

28) ראה לעיל פ׳ לך ובהמצוין שם.

29) ובזה תובן שייכות הבקע מה שנתן אליעזר לרבקה שרומז למחצית השקל (פירש"י שם) עם השני צמידים הרומזים ללוחות (ראה כלי יקר בראשית כד, כב), כי החידוש דמ"ת הוא יחוד מעלה ומטה, שהוא ע"ד הענין דמחצה"ש.

30) ולכן נישואין הראשונים שנזכרו בתורה (שבאו מצד עבודת האדם, ולא מצד מלמעלה (כנישואי אדם וחוה)) הם נישואי יצחק ורבקה. וראה לקו"ת ברכה (צו, ג). אוה"ת ד"ה יפה שיחתן, שנישואי יצחק ורבקה הוא ענין כללות יחוד מ"ה וב"ן.

„בקע״ [31]): די עבודה שלמטה האָט טאַקע אויפגעטאָן די המשכה מלמעלה, ס׳איז אָבער געווען ווי אַ פאַרבונד פון צוויי זאַכן, וואָס איינע פועל׳ט אויף דער צווייטער [32]). און ערשט נאָך מתן תורה איז די פאַראייניקונג אין אַן אופן פון „מחצית״, בײדע זיינען איין זאַך — ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד [33]).

(משיחות ש״פ שקלים׳ תשט״ו, תש״כ)

ויקהל

א. אין פרשת ויקהל דערציילט די תורה, ווי אַלע אידן, סיי אנשים, סיי נשים און אויך קליינע קינדער [1]) האָבן געבראַכט נדבות צום משכן — און נאָך מערער ווי עס האָט זיך געפאָדערט.

אין דער נדבה פון מחצית השקל זיינען געווען הגבלות: סיי אין דעם סכום פון דער נדבה — עס האָט געמוזט זיין פונקט אַ האַלבער שקל („העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט״), און סיי אין די מנדבים — אין מחצית השקל (תרומת האדנים) האָבן זיך פרוי־ען ניט באַטייליקט [2]), נאָר בלויז אנשים, און דוקא אַזעלכע וואָס זיינען „מבן עשרים שנה ומעלה״, צוואַנציק יאָר און עלטער. (אויך דער חיוב פון מחצית השקל צוליב קרבנות, און אַזוי אויך דער חיוב פון מחצית השקל אין אונזער צייט ליגט נאָר אויף גדולים. דעם מחצית השקל וואָס מען גיט בשביל הקטנים, איז דאָס ניט קיין נתינה פון די קטנים אַליין, נאָר שוקל על ידו — די גדולים גיבן פאַר די קטנים) [3]).

אַנדערש איז עס ביי די נדבות צום משכן: אין די נדבות אַליין איז ניט געווען קיין הגבלה (אין זיי איז ניט געווען קיין באַשטימטע זאַך אָדער אַ באַשטימטער סכום פאַר יעדן וויפל ער זאָל געבן, נאָר יעדערער האָט געגעבן כפי נדבת לבו; אויך איז ניט געווען קיין הגבלה אפילו אין דעם אַלגעמיינעם סכום פון די נדבות, והראי׳ — מען האָט דאָך געגעבן מערער וויפל עס האָט זיך געפאָדערט פאַר דעם משכן, ווי די תורה איז מעיד אַז די נדבות זיינען געווען איבערגענוג, „והותר״), אַזוי איז אויך ניט געווען קיין באַ־גרענעצונג, ווער עס זאָלן זיין די מנד־בים: עס האָבן געגעבן סיי גדולים און סיי קטנים און ניט בלויז אנשים נאָר אויך נשים (און אדרבה: ויבואו האנשים על הנשים, טפל צו די נשים

31) שבשם זה רק נרמז (סימן לבנים) ענין המחצית (פי׳ הראב״ע שם), אבל לא בא במפורש „בקע השקל״ וכיו״ב. משא״כ לאחר מ״ת, בבנים — הרי אף כשנאמר „בקע״ הרי תיכף נתפרש אשר עתה אין זה ענין בפני עצמו, כ״א בקע לגלגלת מחצית השקל (שמות לח, כו). ובזה יובן — מה שלכאורה איפכא צ״ל: בפעם הראשונה שמובא בקע בכתוב — מקום לביאור מהו בקע (שזהו — מחצית השקל) ובהפעם שלאח״ז — סומך על המבואר כבר. ולא כנ״ל — לפרש בפעם הב׳ דוקא. וק״ל.

32) אלא שמ״מ גם עבודת הבנים שאחרי מ״ת הוא מצד הסימן ונתינת כח של האבות ולכן נרמז בנישואי יצחק ורבקה ענין הלוחות, כנ״ל.

33) ראה זח״ג צג, רע״ב.

1) אדר״נ רפי״א. ראה ג״כ אוה״ח ר״פ ויקהל.

2) שמות ל, יד. שם לח, כה־כו.

3) שקלים פ״א, מ״ג. טוש״ע או״ח סי׳ תרצ״ד.

— װעלכע זײַנען געװען די ערשטע [4]), אויך איז דאָך „הנשים — טוו את העזים" [5]), די פרויען האָבן געשפּונען דאָס װאָל אויף די ציגן, נאָך פאַר דעם אַראָפּשערן [6]), און דאָס אָפּגעגעבן פאַרן משכן. האָבן דאָך די פרויען געבראַכט אויך „חי" צום משכן).

ב. דער טעם פּנימי אויף דעם װאָס אין נדבת המשכן האָבן זיך משתתף געװען אַלע אידן:

דאָס מאַכן דעם משכן איז געװען אַ כפרה אויפן חטא העגל [7]), װאָס אַט דער חטא איז געװען אַ חטא כללי, װאָס האָט אָנגערירט גאַנץ כלל ישראל [8]), אפילו קלײנע קינדער. פאַר אַלע עבירות װערן קטנים ניט באַשטראָפט, אויסער פאַר דעם חטא פון עבודה זרה. בײַ עיר הנדחת, װאָס דער חטא איז עבודה זרה, איז דער עונש אויף אַלע אײנװאוינער פון שטאָט, אויך טף [9]). און װיבאַלד אַז דער חטא העגל האָט אָנגערירט אַלע אידן, דערפאַר האָבן אויך אין זײַן תיקון זיך געדאַרפט משתתף זײַן אַלע אידן, אויך טף [10]).

ס'איז דאָך אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: דער מחצית השקל איז דאָך אויך געװען אַ כפרה אויפן חטא העגל [11]), איז פאַרװאָס האָבן זיך אין מחצית השקל משתתף געװען נאָר אנשים „מבן עשרים שנה ומעלה" און אין נדבות צום משכן האָבן זיך משתתף געװען אַלע אידן?

מוז מען דאָך זאָגן, אַז אין דעם תיקון פון חטא העגל זײַנען געװען צװײ חלקים: אײן חלק פון דעם תיקון האָט זיך אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון די גדולים, און דער צװײטער חלק — דורך דער עבודה פון אַלע אידן.

ג. דער חטא פון עבודה זרה מײנט ניט דוקא כפירה ח"ו לגמרי אין דעם אויבערשטן [12]), נאָר אויך דער געדאַנק אַז עס זײַנען פאַראַן זעלבסטשטענדיקע כחות אויסער דעם אויבערשטן. אין אַן אײדעלערן אופן, איז דער ענין פון עבודה זרה: ניט נאָר דאָס טראַכטן אַז ס'איז דאָ כחות אויסער אים, נאָר אויך אַז ס'איז דאָ עפּעס אַ מציאות אויסער אים.

דער קעגנזאַץ צו עבודה זרה — איז אחדות ה': דאָס דערהערן און דערפילן אַז „אין עוד מלבדו", װי ס'שטײט „א־ל עולם": ניט „א־ל העולם", װאָס װאָלט געמײנט אַז װעלט איז אַ מציאות און דער אויבערשטער איז אַ בעל־הבית אויף איר, נאָר „א־ל עולם", — די גאַנצע מציאות פון װעלט איז נאָר אַ הארה, אַ כח פון אלקות [13]).

אַט דער הרגש מאָנט אַרויס בײַ אַ אידן די עבודה פון „וכל מעשיך יהיו (אַלע דײַנע מעשים זאָלן זײַן) לשם שמים" [14]). װיבאַלד אַז בײַ אים איז

---

4) רמב"ן לויקהל לה, כב.
5) שמות לה, כו.
6) שבת עד, ב. צט, א. הובא ברש"י שמות שם.
7) ראה של"ה חלק תושב"כ פ' ויקהל ופקודי (שלד, ב).
8) גם שבט לוי שלא חטאו בפועל. עד שגרם ירידה גם במשה רבינו (ברכות לד, א), אף שהי' אז בהר (ובמילא אין שייך לומר אפילו שהי' בגדר דמי שהי' בידו למחות כו') וראה לקוטי שיחות ח"א פ' תרומה.
9) רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ו. — וראה מנחת חינוך מצוה תסד.
10) וכן גם החטא „שהשתחוו לצלם", גרם לגזירת המן להשמיד גו' מנער ועד זקן טף ונשים.

11) שקלים פ"ב, ה"ג. תנחומא תשא, ט.
12) ראה הל' ע"ז להרמב"ם בתחילתו.
13) לקו"ת תבא מב, ד: כמו כח הצומח .. הפרי הנצמח. שם מג, ג.
14) אבות פ"ב, מי"ב. ראה ג"כ לעיל פ' תרומה.

אָפּגעלייגט אַז דער אויבערשטער איז ניט נאָר אַ בעל הבית אויף דער גאַנ־צער וועלט, ד.ה. אַז וועלט איז אַ מציאות פאַר זיך און ער איז בעל הבית אויף איר, נאָר די גאַנצע מציאות פון עולם אַליין איז נאָר אַ הארה און דער כח פון אלקות, במילא איז זיין הנהגה אין אַן אופן וואָס אַלע זיינע מעשים זיינען לשם שמים: ניט נאָר וואָס אַ איד וועט מוותר זיין אויף זיינע פאַר־שידענע ענינים צוליב דעם ציווי ה׳ (אַזאַ הנהגה קען אויך זיין מצד דעם הרגש פון „א־ל העולם״, אַז דער אוי־בערשטער איז בעל הבית אויף אים מיט אַלע זיינע זאַכן), נאָר עס זיינען ביי אים מלכתחילה ניטאָ קיין אייגענע ענינים, ס׳איז אַלץ לשם שמים.

אין דעם קומט צו נאָך אַ נקודה; ווי דער אַלטער רבי איז מדגיש[15]: „אין עוד״, אַז די גאַנצע וועלט איז אין ואפס ממש, און זי ווערט ניט אָנגערופן אפילו מיטן נאָמען „עוד״, וואָס באַ־וויזט אויף טפל (כמאמר רז״ל: „יהודה ועוד לקרא״)[16]. און אַזאַ דערהער מאַנט אַרויס ביי אַ אידן די עבודה פון „בכל דרכיך דעהו״, אַז אויך די דברי הרשות אַליין זאָלן ווערן ביי אים אַן עבודה, אַז אין זיי אַליין זאָל זיין „דעהו״. ניט נאָר זיינע מעשים זאָלן זיין לשם שמים, צוליב דעם אויבערשטן (ווי אַ דבר טפל וואָס פאַר זיך איז ער גאָרניט, נאָר זיין מציאות איז איב־גאַנצן צוליב דעם עיקר, אָבער על כל פנים אַ דבר טפל איז ער), נאָר די דברי הרשות אַליין ווערן קדושה[17].

און דעריבער איז דער משכן גע־ווען אַ כפרה אויפן חטא העגל. ענין המשכן איז „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד״[18], אַז דער אויבערשטער איז שורה אין יע־דער אידן דורך דעם וואָס ער מאַכט אַ מקדש פון זיינע דברי הרשות. און דערפאַר איז עשיית המשכן אַ כפרה אויפן חטא עבודה זרה, ווייל אין אים דריקט זיך אויס די אמיתית היחוד און תכלית השלילה וההיפך פון עבודה זרה.

ד. בכדי צוקומען צו דער עבודה פון „בכל דרכיך דעהו״ דאַרף מען פריער אָנהויבן מיט דער עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״, מן הקל אל הכבד, און פון דעם קען מען שפּעטער צוקומען צו אמיתית היחוד — „בכל דרכיך דעהו״, און דורך דעם ווערט אויפגעטאָן דער „ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד״.

פונקט ווי אין דער עבודה הפרטית פון יעדער אידן דאַרף זיין אַ סדר אין עניני המשכן (די עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״ פאַר „בכל דרכיך דעהו״), אַזוי איז עס אויך אין משכן הכללי: די אדנים זיינען געווען אַ יסוד און אַ התחלה אין דעם בנין פון משכן.

און ווייל די אדנים זיינען נאָר אַ יסוד און אַ התחלה בבנין המשכן (אין עבודת האדם, די בחינה פון קבלת עול פון מודה אני, נאָך פאַר׳ן דאַווענען

---

15) שעהיוה״א פ״ו.

16) קדושין ו, א.

17) העבודה של „לשם שמים״ באה מתוך ההכרה בענין יחוד הוי׳ ואלקים, אשר כל ענין הצמצום הוא בשביל הגילוי, והעבודה של „בכל דרכיך דעהו״ מצד ההכרה אשר בהצמצום עצמו מתגלה שלימותו ית׳, שאינו מוגבל ח״ו בבלי גבול, ויש לו כח גם בגבול (ממאמר ד״ה והי׳ שארית יעקב תשח״י). — מעלת „בכל דרכיך דעהו״ על העבודה דלשם שמים, נתבאר בארוכה לעיל פ׳ תרומה.

18) שמות כה, ח. וראה לעיל פ׳ תרומה בהערה 33.

(עבודה) און פון דעם קומט מען צו התחלת העבודה) דריקט זיך אין זיי נאָך ניט אויס די אמיתית עומק ההבנה פון אחדות ה', און במילא זיינען זיי נאָך ניט קיין תיקון שלם אויפן חטא העגל, וויבאַלד אַז דערמיט איז מען נאָך ניט שולל אינגאַנצן דעם עוד און טפל צו אלקות.

קודם פון די ביידע עבודות הנ"ל (לשם שמים, בכל דרכיך דעהו) — איז דאָ נאָך אַ פריערדיגע עבודה: צוגרייטן זיך, אַלע זיינע כחות צו עבודת השם אין די ביידע אופנים הנ"ל ביז צום עיקר ושלימות התיקון, עס זאָל ווערן — ושכנתי (דער עצם דלמעלה, כביכול) בתוכם (אין תוכיות — עצם — דלמטה). דערפאַר דאַרף די צוגרייטונג 1) קומען מצד עצם (הנשמה) דלמטה, וואָס אין דעם זיינען אַלע גלייך, 2) געטאָן ווערן אין אַלע כחות. ד. ה. דורך אַזאַ וואָס האָט אַלע כחות בגלוי און דערפאַר קען ער מיט זיי „אַרבעטן" און זיי צוגרייטן.

דערפאַר אויך איז די התחלה ראשונה פון אויפשטעלן דעם משכן „ויתן את אדניו"[19] — זיינען די אדנים געמאַכט געוואָרן 1) נאָר פון דער תרומה פון מבן עשרים שנה ומעלה[20], וואָס האָבן אַלע כחות בגלוי און 2) אַלע תרומות פאַר די אדנים זיינען גלייך. נאָך דער הכנה והתחלה וואָס איז געמאַכט געוואָרן פון ששים רבוא (גדולים) מישראל[21] וואָס זיי זיינען כולל כל ישראל[22] — קענען אַלע, אויך אינגערע מבן עשרים און נשים, בריינגען תרומתם און אין דעם איז — כפי נדבת לבו[23].

(משיחות ש"פ שמיני תשכ"ב)

פקודי

א. ווי אַלע ענינים פון תורה, איז אויך די פאַנאַנדערטיילונג פון די סדרות ניט בדרך מקרה ח"ו נאָר בדיוק ובכוונה, דאָס הייסט, אַז יעדער סדרה האָט איר באַזונדערע נקודה (ניט אַז צוליב דער גרויסער כמות האָט מען געמוזט איינטיילן די תורה אין סדרות. אויך דער נאָמען פון יעדער סדרה איז ניט דערפאַר וואָס די סדרה הויבט זיך אָן מיט דעם וואָרט, נאָר פאַרקערט — אין דעם נאָמען איז מרומז דער אינהאַלט פון נקודת הפרשה און דערפאַר איז ראש ותחלת הסדרה דער וואָרט).

דאָס איז וואָס ס'שטייט אין זהר[1] אַז עס זיינען פאַראַן ג"ן (53) סדרים דאורייתא. איז דאָך מובן אַז די ג"ן סדרות פון תורה איז אַ מספר מדוייק יעדן יאָר, אויך אין די יאָרן אין וועלכע געוויסע סדרות ווערן געלייענט צוזאַמען. וואָרום די חלוקת הסדרות איז מצד זייערע באַזונדערע ענינים, וואָס יעדער סדרה האָט איר באַזונדער נקודה, נאָר — אַמאָל לייענט מען

---

19) פקודי מ, יח.

20) גדלות שלימה עד שיכול לצאת בצבא וכו'. וראה ב"ב קנה, א. לקו"ת במדבר ב, א.

21) שלכן תרומת היתרים על ס' רבוא — לא נלקחו לאדנים (פקודי לח, כח).

22) תניא פל"ז.

23) גם בהלעומת זה דענין המשכן — ענין עיר הנדחת, כן הוא: דוקא באם הדיחוה אנשים ולא נשים ולא קטנים אז אח"כ מענישין גם נשים וגם טף (סנה' קיא, ב).

1) ח"א קד, ב. ת"ז תי"ג (כט, רע"ב).

יעדער נקודה אין אַ באַזונדער וואָך, און אַמאָל, ווען צוויי סדרות זיינען מחוברות, לייענט מען צוויי נקודות אין איין וואָך.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז די פרשיות ויקהל און פקודי — אַפילו אין די יאָרן ווען מען לייענט זיי צו־זאַמען — האָבן זיי צוויי באַזונדערע נקודות. הגם ביידע פרשיות ריידן וועגן עשיית המשכן וכליו (די פרשיות תרומה און תצוה ריידן וועגן דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו מאַכן דעם משכן וכליו, און פרשיות ויקהל פקודי ריידן וועגן עשית המשכן וכליו ווי די אידן האָבן זיי געמאַכט דאָ למטה) [2], דאָך פאַרמאָגן זיי אין זיך צוויי פאַר־שידענע נקודות (אַזוי ווי פרשיות תרומה און תצוה, וואָס ס'איז דאָך פשוט אַז זיי דריקן אויס צוויי באַזונ־דערע נקודות — וויבאַלד מען לייענט זיי אַלע יאָר באַזונדער — כאָטש זיי ריידן ביידע וועגן דער זעלבער זאַך, ציווי אויף עשיית המשכן וכו׳).

ב. דער חילוק צווישן דעם אינהאַלט פון פ׳ ויקהל און דעם אינהאַלט פון פ׳ פקודי איז: אין פ׳ ויקהל דערציילט זיך ווי משה האָט צוזאַמענגעקליבן די אידן און זיי איבערגעגעבן דעם אוי־בערשטנס אָנזאָג צו מאַכן דעם משכן און זיינע כלים, און ווי די אידן האָבן געטאָן ווי דער אויבערשטער האָט געהייסן. פ׳ פקודי דערציילט ווי משה האָט געמאַכט דעם חשבון פון אַלע נדבות המשכן, זהב וכסף וגו׳ אויף וואָס זיי זיינען פאַרנוצט געוואָרן; ווי מ׳האָט געזאַלבט דעם משכן און די כלים מיטן שמן המשחה, ווי מ׳האָט דאָרט מקריב געווען קרבנות, און ווי אַזוי דאָס האָט גע׳פועל׳ט די המשכה מלמעלה — „וכבוד הוי׳ מלא את המשכן״ [3].

ד. ה. אַז די נקודה פון פ׳ ויקהל איז עבודת הנבראים, ווי אידן האָבן געבויט דעם משכן בממונם, בגופם ובנפשם. בממונם: י״ג (ט״ו) דברים וואָס זיי האָבן מנדב געווען; בגופם: די טרחה מיטן גוף צו בויען דעם משכן וכו׳; בנפשם: די „נשאו לבו, נדבה רוחו, חכמת לב״ וואָס איז דערביי באַנוצט געוואָרן. אָבער נאָך דעם אַלעם איז עס ניט מער ווי עבודת הנבראים — דער חידוש און די נקודה פון פ׳ פקודי איז די המשכה מלמעלה, „וכבוד הוי׳ מלא את המשכן״ [4].

און הגם אַז אויך די עשי׳ און עבודה

---

2) כמבואר בארוכה בלקוטי שיחות ח״א פ׳ פקודי.

3) שמות מ, לד.

4) ואף שבפ׳ פקודי מסופר הענין דעשיית בגדי כהונה, — זהו המשך וסיום הענין דבפ׳ ויקהל ולא החידוש דבפ׳ פקודי. עוד יש לומר, לפי שבבגדי כהונה אין מצוה בעשייתן (לדעת הרמב״ם בספהמ״צ מצוה לג, וי״א (בה״ג. עיין בהשגות הרמב״ן שם) דגם לא בלבישתן, ואינם אלא הכשר מצוה לעבודת הכהנים, שעבודתם פסולה כשהם מחוסרי בגדים. ומאחר שלבגדי כהונה אין מציאות של מצות התורה, עד שילבשו אותם הכהנים (בשעת העבודה), לכן הסיפור אודותם בתורה הוא בפ׳ פקודי, שנקודתה היא ההמשכה מלמעלה שמצד עבודת הכהנים כו׳, כי אז נעשית מציאותם. משא״כ משכן וכליו (מנורה שלחן ומזבח) שיש מצוה בעשייתן (ספהמ״צ מצוה כ׳), הרי יש להם מציאות תורנית משעת עשייתן, ולכן מסופר עשייתן בפ׳ ויקהל. (וגם בלא״ה מוכרח לומר כן, כדי שלא יוקשה סדר הכתובים, שהפסיק במ״ש אלה פקודי גו׳ בין סיפור עשיית המשכן וכליו לסיפור עשיית בגדי כהונה).

ובזה יתורץ גם מה שבעשיית המשכן וכליו בפ׳ ויקהל, לא נאמר „כאשר צוה ה׳ את משה״ (כמו בבגדי כהונה, שבעשיית כל בגד ובגד נאמר כאשר צוה גו׳), ורק בסיום כל הענין, בפרשת פקודי, כתיב את כל אשר צוה ה׳ את משה.

(ומה שתירץ הרמב״ן (שמות לח, כב)

וואס רעדט זיך אין פ׳ ויקהל האט ממשיך געווען גילוי אלקות מלמעלה — ווייל יעדער עבודה רופט דאך ארויס א המשכה מלמעלה — האט אבער יענע המשכה פון פ׳ ויקהל אינ־גאנצן קיין ערך ניט צו דעם גילוי אלקות פון „וכבוד הוי׳ מלא את המשכן" וואס איז נמשך געווארן דורך דער עבודה פון שמן המשחה און עבו־דת הקרבנות שבפ׳ פקודי.

ווארום אויך אין די פאלן ווען „הזמנה מילתא היא"[5] (די צוגרייטונג אליין איז שוין א זאך), איז דאך אבער ידוע[6] אז די המשכת אלקות דורך באשטימען און צוגרייטן א דבר גשמי פאר א מצוה איז ניט בערך צו דער המשכה וואס ווערט נמשך דורך קיום המצוה בפועל; און נאכמער איז עס אזוי בנוגע דעם בויען און צוגרייטן דעם משכן וכליו פון פ׳ ויקהל, וואס זיי ווערן ניט נתקדש ביז מען איז זיי מושח מיטן שמן המשחה (אדער דורך עבודה)[7], איז דאך זיכער אז דער גילוי מלמעלה דורך דער הזמנה און הכנה איז לגמרי ניט בערך צו דער המשכה וגילוי אלקות פון פ׳ פקודי, וואו עס איז שוין געווען די משיחה און עבודה.

און דאס זיינען די נקודות פון די פיר סדרות בנוגע דעם משכן וכליו[8]: אין פ׳ תרומה און תצוה רעדט זיך וועגן דעם ציווי הקדוש ברוך הוא אויפן משכן וכליו — די אתערותא דלעילא וואס איז פאר דער אתערותא דלתתא און גיט א כח צו איר (נאר אין דעם גופא זיינען פאראן צוויי נקודות, דער ציווי אויף מאכן דעם משכן וכליו — אין פרשת תרומה און דער ציווי צו מאכן די בגדי כהונה — אין פרשת תצוה[9]; אין פ׳ ויקהל רעדט זיך וועגן דעם ציווי משה לישראל און זייער מקיים זיין דעם ציווי — עבודת הנבראים ואתערותא דלתתא און אין פ׳ פקודי — די העכערע מדריגה פון אתערותא דלעילא וואס נאך דער את־ערותא דלתתא[10]).

ג. אבער ניט געקוקט אויף דעם וואס די המשכה פון פ׳ ויקהל קומט לגמרי ניט צו דער המשכה פון פ׳ פקודי — לייענט מען פונדעסטוועגן

לפי שבבצלאל שינה הסדר בהם ממה שאמר לו משה, לא זכיתי להבין, שהרי א) השינוי של בצלאל הי׳ מאמירת משה אליו, אבל לא מציווי הקב״ה למשה, וכמרז״ל שמשה הודה לו ואמר בצל א־ל היית כו׳ (ברכות נה, א). וא״כ הרי גם במשכן וכליו הי׳ אפשר לכתוב „כאשר צוה ה׳ את משה״? (ועיין בפירש״י שם: אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן אלא כל אשר צוה ה׳ את משה). ב) השינוי לא הי׳ בעשיית כל פרט בפני עצמו, כי אם, בסדר כללות המשכן וכליו, וא״כ הרי אדרבה, הוצרך להשמיט „כאשר צוה גו׳ ״ בסיום כללות העשי׳, ולא בעשיית כל פרט? ולכאורה הי׳ אפשר לתרץ, שלכך לא נאמר בכל פרט כאשר צוה גו׳, כי אין חידוש בזה, דפשיטא שלא שינה, ורק בסיום כללות הענין, ששינה מהסדר שאמר לו משה, משמיענו שגם זה הי׳ כאשר צוה ה׳ את משה, כנ״ל, אבל אי״ז תירוץ מספיק, שהרי גם בבגדי כהונה אין חידוש ומ״מ נאמר נאמר בעשיית כל בגד כאשר צוה גו׳?)

ועפ״י הנ״ל יש לומר, לפי שהמשכן וכליו שבפ׳ ויקהל, אף שהם מציאות של תורה, מ״מ אין בהם הצוותא וההתקשרות (כאשר צוה) בהקב״ה, עד שיומשחו בשמן המשחה, הנקודה דפ׳ פקודי. ולכן בכל הענינים דבפ׳ זו — יש לומר כאשר ציווה גו׳.

5) ראה מלא הרועים ערך הזמנה. אנציקלופדיא תלמודית ערך זה.

6) שערי אורה ד״ה יביאו לבוש מלכות פ״ז.

7) שבועות טו, א וש״נ.

8) להעיר מרמב״ן ויקהל לו, ח.

9) כי דין בגדי כהונה שונה מדין משכן וכליו, כנ״ל בהערה 4.

10) לקו״ת שה״ש כד, א.

ברוב השנים ביידע סדרות צוזאַמען, וואָרום ווען ס'איז ניטאָ קיין צייט, מוז מען זיך אײַלן, מען מוז אַריינכאַפּן אין איין וואָך, דאָס וואָס ער דאַרף נעמען צוויי וואָכן.

מיינט מען דאָ ניט, אַז מען זאָל אַרויסגיין פון זמן, וואָרום דער גאַנצער ענין פון משכן ומקדש איז דאָך „דירה בתחתונים", אין זמן ומקום; נאָר מען מיינט אַז אין זמן גופא זאָל מען ניט שטיין אַזויפיל אין הגבלה — אין זמן גופא זאָל זיך הערן אַ פעולה פון למעלה מהזמן [11].

ד. די פעולה פון למעלה מן הזמן אין זמן, חיבור פון מעלה מיט מטה, דריקט זיך אויס אויך אין דעם חיבור פון די סדרות צוזאַמען — ויקהל מיט פקודי. די נקודה פון ויקהל איז עבודת הנבראים, און די נקודה פון פקודי איז המשכה מלמעלה, און דער אויפטו אין דעם, אַז מען דאַרף מחבר זיין ביידע צוזאַמען. און דאָס איז אַ הקדמה והכנה צו דעם גילוי פון לעתיד, אַז עס וועט זיי „ושמתי כדכד, כדין וכדין" [12].

(משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"א)

ה. נאָך אַ הוראה פון חיבור פ' ויקהל מיט פ' פקודי איז: צווישן דעם ציווי פון דעם אויבערשטן צו משה'ן וועגן מאַכן דעם משכן וכליו (אין פ' תרומה און תצוה) און דעם ציווי פון משה'ן צו אידן וועגן מאַכן דעם משכן וכליו און זייער טאָן דאָס בפועל, (אין ויקהל און פקודי) — קען אַמאָל זיין אַ זאַך וואָס זאָל מפסיק זיין און שטערן אין דעם — די ענינים וועלכע ריידן זיך בפ' תשא [13]. בשעת אָבער דער ציווי קומט שוין אַראָפּ למטה דורך משה רבינו (אין פ' ויקהל), ווערט דאָן באַלד דורכגעפירט די עשיית המשכן וגמר ההמשכה (חיבור ויקהל־פקודי).

אין די מערהייט יאָרן גייען די צוויי פרשיות צוזאַמען — „ואזלינן בתר רובא". אפילו בשעת דער יצר הרע מישט זיך אַריין און עס קען געדויערן נאָך עטלעכע טעג, איז אָבער קיין אַנדער ענין ניטאָ אין מיטן — ס'איז דאָך לא ידח ממנו נדח, איז ווי דער ענין ווערט נאָר נתגלה דורך משה רבינו „ואתפשטותי' דמשה בכל דרא ודרא" [14], וועט זיך דער ענין זיכער אויפטאָן. ציווי פון משה לישראל איז דער ציווי אַליין שוין אויך אַ הבטחה [15], אַז דער ענין וועט זיך זיכער אָפּטאָן, ד.ה. אַז עס וועט זיכער זיין די עבודה פון אידן, און עס וועט זיכער ברענגען דעם וכבוד הוי' מלא את המשכן [16].

(משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"ב)

---

11) ובזה מובנת ג"כ השייכות דפרשיות אלו לחודש אדר (ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב וז"ל: המועדים של כל השנה .. בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן) שנקודתן הוא פורים, דאף שחל בחול דוקא ומותר בעשיית מלאכה (וגם בפורים דמוקפין — ברוב השנים כן הוא), מ"מ חיובו הוא „עד דלא ידע", למעלה מהגבלה.

12) ישעי' נד, יב. ב"ב עה, א. ונתבאר בארוכה בלקו"ת פ' ראה ד"ה זה.

13) ובזה יתורץ מה שהפסיק בפ' תשא בין פ' תרומה ותצוה לפ' ויקהל פקודי להדיעה (זוהר פ' פקודי רכד, א) שמעשה העגל הי' אחרי עשיית המשכן.

14) ת"ז תס"ט (קיד, א) וראה ב"ר פנ"ו, ז.

15) ככל ציוויי התורה שנאמרו בלשון ציווי ובלשון הבטחה.

16) ואף שלכאורה גם בציווי הקב"ה למשה יש לומר כ"ז (לא ידח, הבטחה) — אינו דומה כלל, שהרי בנ"י נצטוו על זה (ביחד עם נתינת כח והבטחה) רק כשאמר זה להם משה. וי"ל שהוא ע"ד הנפק"מ בין פסק הדין בראש השנה לגבי הדין בכל יום (ראה קונטרס ומעין מי"ט ואילך). והרי משה ואתפשטותי' דמשה הם בחי' ראש ומוח לגבי דורם (תניא פ"ב).

לקוטי שיחות

•

ויקרא

ויקרא

א. אין חומש ויקרא רעדט זיך בעיקר וועגן עבודת הקרבנות[1]), וואָס איז איינע פון די הויפּט־עבודות אין משכן און בית המקדש[2]).

די תורה איז אַן אייביקע[3]), ד. ה. אַז אין די דינים פון תורה, און אפילו אין די דערציילונגען פון תורה, קען יעדער איד, סיי אַ מאַן און סיי אַ פרוי, אין יעדע צייט און אין יעדן אָרט, געפינען אָנווייזונגען פאַר זיין טאָג־טעגלעכן לעבן, — וואָס ער דאַרף יע טאָן און וואָס ער דאַרף ניט טאָן.

אַזוי איז עס בנוגע צו אַלע ענינים פון תורה, און באַזונדערס זיינען נוגע יעדן אידן אין אַלע דורות די הוראות פון תורה בנוגע דעם בית המקדש און דער עבודה אין אים.

דער ציל פון „ועשו לי מקדש", אַז אידן זאָלן מאַכן אַ בית המקדש, איז צוליב „ושכנתי בתוכם" (לשון רבים), אַז דער אויבערשטער זאָל רוען אין זיי, ביי יעדן אידן, אין זיין האַרצן און אין זיין הויז. במילא, איז אפילו איצט, ווען „ומפני חטאינו", צוליב אונזערע זינד, איז דער גשמיות'דיקער בית המקדש חרוב געוואָרן, איז אָבער דורך דעם וואָס אַ איד „בויט" זיין הויז, און ער פירט זיך אויף אין זיין פאַמיליען־לעבן, אין אַן אופן פון מקדש — קדושה, איז ער זיכער אַז די דאָזיקע אויפפירונג וועט פועל זיין אַ מחילה אויף די זינד פון אַמאָל, און זיין הויז וועט זיין אַ „מקדש", אַן אָרט וואו עס וועט זיין ושכנתי בתוכם — וואו די שכינה וועט רוען. און דאָס וועט אויך ברענגען די ברכות אין אַלץ וואָס ער נויטיקט זיך.

ב. ווי דערמאָנט איז עבודת הקרבנות געווען פון די עיקר'דיקע עבודות אין בית המקדש. עבודת הקרבנות האָט זיך יעדן טאָג אָנגעהויבן און זיך געשלאָסן מיטן קרבן תמיד (דעם קרבן תמיד האָט מען דאָך מקריב געווען צוויי מאָל יעדן טאָג, איין מאָל גאַנץ פרי, פאַר אַלע קרבנות, און דעם צווייטן מאָל, פאַרנאַכט, נאָך אַלע קרבנות[4])).

דער קרבן תמיד לערנט אַז דער סדר תמידי, דער געוויינליכער סדר איז, אַז אַ איד מוז ניט ברענגען און פאַרברענען אויפן מזבח זיין גאַנצן אייגנטום; דער תמיד איז באַשטאַנען ניט מער ווי פון איין שעפּס, אַ קליינע מאָס ווייץ און בוימל, אַ ביסל מעל און זאַלץ. נאָך מער: דער סדר תמידי איז אַז ניט יעדער איד האָט געדאַרפט ברענגען אַ באַזונדער קרבן תמיד צוויי מאָל טעגלעך אויפן מזבח. נאָר וואָס דען: יעדער איד האָט געדאַרפט בייטראָגן זיין חלק צום אַלגעמיינעם סכום, פאַר וועלכן מען האָט אײַנגעקויפט שעפּסן, ווייץ, א.אַ.וו. פאַר די קרבנות פונעם גאַנצן יאָר. פאַרשטענדלעך, אַז פאַנאַנדערטיילנדיק די קאָסטן פון די

1) ראה פתיחת הרמב"ן לס' ויקרא.
2) ראה ד"ה באתי לגני השי"ת רפ"ב.
3) תניא פ"ז. קו"א ס"ה.

4) פסחים נח, ב ושי"נ.

קרבנות פון אַ גאַנץ יאָר אויף אַלע אידן, באַטרעפט עס אויפן חלק פון יעדן אידן באַזונדער ניט מער ווי אַ קליינע סומע — און דאָך האָט דאָס געבראַכט דעם אויבערשטנס ברכות אויף אַ גליקלעכן יאָר פאַר יעדן אידן, וואו נאָר ער האָט זיך געפונען.

די עבודת הקרבנות לערנט אונז: דער אויבערשטער פאַרלאַנגט ניט, אַז דער סדר תמידי פון אַ אידן זאָל זיין אָוועקגעבן זיין גאַנצן פאַרמעגן אין בית המקדש צום פאַרברענען אויפן מזבח, און פאַר זיך זאָל ער גאָרניט איבערלאָזן. וואָס ער מאָנט אָבער יע פון אַ אידן איז: דאָס גאַנצע האַרץ [5]. דאָס סאַמע וויכטיקסטע איז ניט די כמות [6] — וויפל כחות, געלט און אַלגעמיינע האָב און גוטס דער איד גיט אָוועק פאַר דעם אויבערשטן, נאָר בעיקר ווי אַזוי ער גיט עס. דער הויפּט־באַדינג איז ער זאָל עס געבן מיטן פולן האַרצן. וואָס דעמאָלט, אפילו אויב די מאָס פון זיין געבן איז (מאיזה סיבה חזקה) ניט קיין גרויסע: בלויז אַ קליינעם טייל פון זיין יעדן סאָרט פאַרמעגן, — ווי מיר געפינען ביים קרבן תמיד אַז ער איז באַשטאַנען פון אַלע סוגים [7]: אַ שעפּס פון סוג החי, מעל, בוימל און וויין פון צומח, און זאַלץ פון דומם —

וויבאַלד אָבער דאָס ווערט געגעבן מיט אַ גאַנץ האַרץ, מיט לעבעדיקייט און שמחה, טוט זיך אָפּ דער ענין כפי הכוונה און עס ברענגט אויך אַלע ברכות און גוטע השפעות פונקט ווי דער קרבן תמיד אַמאָל.

ג. נאָך אַן אָנווייזונג איז פאַראַן אין דעם קרבן תמיד:

דעם דאָזיקן קרבן האָט מען געבראַכט אויפן מזבח בלויז צוויי מאָל אַ טאָג, איינעם גאַנץ פרי און דעם צווייטן פאַרנאַכט — און דאָך ווערט אָט דער קרבן באַצייכנט מיטן נאָמען וואָס באַדייט שטענדיקייט: „קרבן תמיד". דאָס מיינט [8], אַז אויך די צווישנצייט פון די צוויי קרבנות איז געווען פאַרפולט און דורכגעדרונגען מיטן קרבן תמיד. דערפאַר איז די צייט פון ערשטן קרבן תמיד געווען גאַנץ פרי, צום אַלעם ערשטן, פאַר יעדער אַנדערער באַשעפטיקונג, ווייל דער קרבן תמיד דאַרף באַאיינפלוסן און דורכדרינגען אין די אַלע נאָכקומענדיקע זאַכן.

דערפון דאַרף מען אָפּלערנען ווי אַ אידיש הויז דאַרף זיך פירן:

אין פאַרלויף פון טאָג איז מען דאָך אין הויז באַשעפטיקט מיט אַלערליי זאַכן, וואָס האָבן אַ שייכות סיי מיטן גוף און סיי מיט דער נשמה. וויבאַלד אָבער דאָס ג־טלעכע ליכט איז ניט קענטיק אין דער טאָג־טעגלעכער פאַרנומענקייט — ווייל אפילו די זאַכן וואָס האָבן צו טאָן מיט דער נשמה ווערן זיי דאָך דורכגעפירט לויטן מענטשלעכן פאַרשטאַנד, וואָס קען אַמאָל אַראָפּפירן פון ריכטיקן וועג און צוברענגען ח"ו ביז צום היפך פון אויבערשטנס ווילן — דערפאַר דאַרף זיך אַ איד באַוואָרענען באַלד אין אָנהויבס טאָג, נאָך איידער ער טרעט צו צו זיינע פאַרשידענע באַשעפטיקונגען פון טאָג

5) ראה זבחים (יג, א) דשלא לשמן או לשמן ושלא לשמן — דינם שוה. ובמשנה ספ"ד דזבחים: לשם השם . . לשם ניחוח. ואפילו לדעת התוס' והמשנה למלך — מצוה הוא ובפרט לפי' הלח"מ דלהרמב"ם (הל' מעה"ק ספ"ד) מעכב גם בדיעבד.

6) ראה משנה סוף מנחות. ויק"ר פ"ג, ה.

7) ראה טעמי המצות להאריז"ל פ' ויקרא. וראה ג"כ תניא פל"ד.

8) ראה ראשונים לחגיגה כו, ב. פלוגתת רש"י ורמב"ן לתצוה כז, כ.

אויסדריקן צום אַלעם ערשטן זיין איבערגעבנקייט בתכלית צום אויבערשטן. וואָס דאָס איז דער מיין פון דעם זאָגן „מודה אני לפניך מלך . . .״ מיד שניעור, באַלד ביים עפענען די אויגן אינדערפרי: ער דאַנקט השי״ת וואָס האָט אים צוריקגעגעבן די נשמה און רופט עם דערביי „מלך״, וואָס די באַציאונג צו אַ מלך איז דאָך אַז מען גיט זיך איבער מיט זיין גאַנצן לייב און לעבן. און די דאָזיקע איבערגעבנקייט פון אָנהויבס טאָג ווירקט זיך אויס אויך אין די שפּעטערדיקע שעות, וועלכע ער פאַרנוצט פאַר זיינע באַדערפענישן; אויך אין זיי זעט זיך די ווירקונג פון „מודה אני״, אויך זיי זיינען דורכגענומען מיט מסירה ונתינה צום „מלך״, צום באַשעפער און במילא ווערן אויך זיי באַגלייט מיט די ברכות והשפעות פון אויבערשטן.

און דאָס איז אָנגעדייטעט אין דעם ענין פון „קרבן תמיד״ און די פרטים אין דעם: בעת מען הויבט אָן דעם טאָג מיטן קרבן, מיט איבערגעבנקייט צום אויבערשטן, ווערט דער קרבן באַצייכנט ווי אַ תמיד: ער איז ניט באַגרענעצט בלויז צו יענעם מאָמענט אין פרימאָרגן, נאָר האָט אַ תמידית׳דיקע, שטענדיקע ווירקונג. ברענגענדיק דעם קרבן האָט מען געדאַרפט שפּריצן זיין בלוט אויפן מזבח און דאָרט מקריב זיין זיין פעטס (חלב). בלוט האָט די אייגנשאַפט פון לעבעדיקייט, היציקייט און קאָכעניש, פעטס צייגט אויף דעם פאַרגעניגנס־געפיל (פון פאַרגעניגן ווערט געשאַפן פעטקייט) [9]. דאָס מיינט: דער ערשטער שריט פון טאָג איז דעם אידנס פעסטער באַשלוס צו ריכטן זיין קאָכיקייט נאָר צום מזבח, אין ריינע און הייליקע זאַכן און אַז נאָר אין זיי זאָל זיין זיין פאַרגעניגן — און דער אויבערשטער העלפט אים אָנצוהאַלטן און פאַרווירקלעכן דעם דאָזיקן באַשלוס אין אַלע צייטן פון טאָג, וואָס ברענגט אויך מיט זיך דעם אויבערשטנס ברכה און הצלחה אויפן גאַנצן טאָג און גאַנצער נאַכט.

ד. וועגן קרבן תמיד דערציילט דער מדרש [10], אַז דאָס מקריב זיין דעם קרבן תמיד האָט פאַרגעבן אויף (געוויסע) זינד, וועלכע מ׳איז באַגאַנגען איידער מ׳האָט מקריב געווען דעם קרבן:

השי״ת גיט אַ געלעגנהייט אַ מענטשן וואָס איז ח״ו דורכגעפאַלן, צו פאַריכטן זיין פאַרגאַנגענהייט. אַ מענטש גייט דורך אין זיין לעבן פאַרשידענע שוועריקייטן און נסיונות — און אַמאָל קען פּאַסירן ער זאָל אַ געוויסן נסיון ניט ביישטיין ח״ו. אויב אָבער ער נעמט אויף זיך פון דאָס ניי צו זיין איבערגעגעבן צום אויבערשטן, ער זאָגט מיטן גאַנצן האַרצן „מודה אני לפניך מלך״ — וואָס דאָס איז, ווי געזאָגט פריער, אויך פון דעם „אינהאַלט״ פון קרבן תמיד — איז עס מכפר אויף די פריערדיקע שעות פון טאָג.

אָנהויבנדיק פון דעם אַלטן רבי׳ן אָן, ווערט אין חסידות אונטערשטראָכן און ערקלערט מיט טיפער, ברייטער און פאַרשטענדלעכער ערקלערונג: אַז אויך ווען אַ איד פאַלט דורך ר״ל, טאָר ער ביי זיך ניט ווערן אַראָפּגעפאַלן אינגאַנצן און זיין אָפּהענטיק; און אין קיין פאַל טאָר ער ניט אַריינפאַלן אין אַ צושטאַנד פון יאוש ח״ו. אדרבה, ער

9) ראה גיטין נו, ב.

10) במדב״ר כא, כא. תנחומא — באבער — פנחס יב וש״נ.

דאַרף זיך שטאַרקן: פאַריכטן וואָס ער האָט פאַרקרימט, דערגענצן וואָס ער האָט פאַרפעלט צו טאָן און האָפן אַז דער אויבערשטער וועט אָננעמען זיין תשובה[11]).

די דאָזיקע תשובה געפינט איר אויסדרוק — אין „מודה אני לפניך מלך", איינקריצן אין קאָפּ און אין האַרצן די דאַנקבאַרקייט און איבער־געגעבנקייט צום אויבערשטן, און פאַסן אַ פעסטן באַשלוס, אַז דער דם און חלב — קאָך און פאַרגעניגן — זאָלן זיין נאָר אין הייליקע זאַכן, וואָס דאָן פאַרגיט אים דער אויבערשטער אויף דאָס באַגאַנגענע אין די פריערדיקע שעות, און גלייכצייטיק גיט אים דער אויבערשטער זיין ברכה, אין דער פול־סטער מאָס, אין אַלץ וואָס ער נויטיקט זיך, סיי אין גשמיות סיי אין רוחניות, פאַר זיך און פאַר זיינע בני־בית.

ביז אַז דאָס (ההנהגה דקרבן תמיד) וועט ברענגען אויך די ברכה הכללית, די הויפּט־ברכה און עיקר־הברכה, אַז בקרוב וועט קומען משיח צדקנו און אויפבויען דעם בית המקדש און אַרויס־נעמען אונז פון אינעווייניקסטן גלות און פון אויסערלעכן גלות, און ברענ־גען אונז לארצנו הקדושה[12]), וואָס דעמאָלט וועט מען זוכה זיין צו זען, אויך מיט די פליישיקע אויגן, ווי מען איז מקריב דעם קרבן תמיד אין בית המקדש, במהרה בימינו אמן.

(משיחת א' במדבר תשכ"ב)

ה. אין סוף פ' ויקרא ווערט גע־רעדט וועגן אשם תלוי וואָס מען דאַרף ברענגען ווען מ'באַגייט אַ ספק חטא (ווי למשל, ווען איינער האָט פאַר זיך געהאַט כשר'ע און ניט־כשר'ע פעטס, און האָט געגעסן איינע פון זיי. שפּע־טער האָט מען אים געזאָגט אַז איינע פון די צוויי איז געווען חלב, אָבער עס איז נאָך אַלץ ניט קלאָר צי ער האָט געגעסן די חלב אָדער די כשר'ע פעטס. איז דער דין, אַז אויף דעם ספק איז מען מחוייב צו ברענגען אַ קרבן וואָס ווערט גערופן אשם תלוי). איז אַ מחלוקת אין גמרא[13]): צי מען איז חייב (כרת אָדער חטאת) אויב מען שעכט אַן אשם תלוי חוץ לעזרה (ווי מען איז חייב ביי אַנדערע קרבנות אויף שחוטי חוץ), ר' מאיר איז מחייב און די חכמים פטר'ן. זייער טעם: ווי־באַלד אַז דער קרבן אשם תלוי קומט דאָך אויף אַ ספק, קען דאָך זיין אַז ער האָט גאָר קיין איסור ניט געטאָן, דע־ריבער קען מען ניט מחייב זיין אויף שחוטי חוץ, וואָרום עס קען דאָך זיין אַז מען האָט גע'שחט'ן מחוץ לעזרה אַ בהמה וואָס איז ניט געווען קיין קרבן. און דער רמב"ם[14]) פסק'נט דעם דין ווי די חכמים, אַז מען איז פטור.

נאָך אַ מחלוקת איז פאַראַן[15]) וועגן איינעם וואָס האָט געבראַכט אַן אשם תלוי, און איידער מ'האָט דעם קרבן גע'שחט'ן האָט ער זיך דערוואוסט אויף זיכער אַז ער איז קיין איסור ניט באַגאַנגען, אָדער ער האָט זיך דער־וואוסט אויף זיכער אַז ער האָט יע געטאָן אַן איסור (וואָס דאַן קען מען דעם קרבן ניט מקריב זיין, ווייל אַן אשם תלוי קומט אויף אַ ספק), זאָגט ר' מאיר: „יצא וירעה בעדר", אַז די

11) ראה אגה"ת פי"א.

12) ראה הסדר בזה: רמב"ם הל' מלכים פי"א. קובץ מכתבים לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א. וש"נ.

13) כריתות יח, א.

14) הל' מעשה הקרבנות פי"ח, ה"י.

15) כריתות כג, ב.

בהמה ווערט חולין; און די חכמים זאָגן: „ירעה עד שיסתאב כו׳", אַז די בהמה האָט דעם דין פון אַ קרבן, אָבער אַ קרבן וואָס מען קען אים ניט מקריב זיין און מען דאַרף וואַרטן ביז די בהמה וועט באַ־קומען אַ מום און דאַן וועט מען זי אויסקויפן פון הקדש. און דער רמ־ב״ם[16]) פסק׳נט ווי די חכמים, און דער טעם איז: ווייל „לבו של אדם דוה על עונותיו והואיל ועל ספק הפרישו גמר בלבו להקדיש" (דאָס האַרץ פון דעם וואָס ברענגט דעם קרבן טוט אים וויי אויף זיינע זינד און וויבאַלד אַז ער האָט אים מפריש געווען אויף אַ ספק, האָט ער אין האַרצן באַשלאָסן אַז די בהמה זאָל אַלץ איינס זיין הקדש).

פרעגט מען די קשיא: לויט דער דעה פון די חכמים (און דעם פסק פון רמב״ם) אַז אויך ווען ער ווייסט שפּע־טער בבירור אַז „לא חטא", בלייבט די בהמה נאָך אַלץ הקדש, ווייל „גמר בלבו להקדיש", דאַרף דאָך אויסקומען לכאורה (ואדרבה — מיט אַ כל שכן) אַז דאָרט וואו ס׳איז גע־בליבן דער ספק, דאַרף זי דאָך געוויס בלייבן אַ קרבן — ווייל אויב אפילו אין אמת׳ן האָט ער ניט געזינדיקט, איז דאָך „גמר בלבו להקדיש" — איז פאַרוואָס פסק׳נען די חכמים (והרמ־ב״ם), אַז אויב מען האָט דעם קרבן געשחט׳ן בחוץ האָט עס ניט דעם דין פון שחוטי חוץ?

די ערקלערונג אין דעם קען מען זאָגן: אין קדושת הקרבנות זיינען דאָ צוויי חלקים: א) בדיני אדם, ווי דער מענטש זאָל זיך נוהג זיין מיט דער בהמה וואָס ער האָט מקדיש

16) הל׳ פסולי המוקדשין פ״ד, הי״ט.

געווען פאַר אַ קרבן — אין דעם איז גענוג דאָס וואָס מען ווייס בדיני אדם אַז „גמר בלבו להקדיש" אַז זי זאָל זיין הקדש, אויך ווען באמת לא חטא אָדער אפילו ווען אים איז דערנאָך קלאָר געוואָרן אַז יאָ חטא. ב) בנוגע לדיני שמים: דער אשם תלוי איז אַ קרבן בנוגע דיני שמים דוקא אויב ער האָט טאַקע געזינדיקט — נאָר ביי דעם מענטשן איז אַ ספק, וואָס צוליב דעם חטא וואָס ער איז באַגאַנגען אין אַן אופן וואָס ביי אים איז אַ ספק צי חטא, דאַרף ער ברענגען אַן אשם תלוי (אויב אויך דער מענטש ווייסט אַז ער איז באַגאַנגען אַ חטא דאַרף ער ברענגען אַ חטאת).

דעריבער איז דער טעם וואָס „לבו של אדם דוה וכו׳ וגמר בלבו להקדיש", העלפט אַז דאָס זאָל זיין הקדש נאָר בנוגע לדיני אדם[17]), אָבער בנוגע לדיני שמים איז עס אַ קרבן דוקא אויב חטא בפועל[18]); און וויבאַלד אַז עס קען דאָך זיין אַז לא חטא — וואָס דאַן איז עס בנוגע לדיני שמים (כרת) קיין קרבן ניט — איז ער דאָך ניט מחוייב קיין כרת אויף דעם שחוטי חוץ במזיד, און במילא דאַרף ער אויך ניט ברענגען אויף דעם קיין קרבן חטאת אויב ער האָט עס געטאָן בשוגג, ווייל דוקא „דבר שזדונו כרת שגגתו חטאת"[19]).

17) ראה בלח״מ הל׳ מעשה הקרבנות פי״ח, ה״י: לא הוי הקדש גמור.

18) דאף שכשגומר בלבו להקדיש קרבן שלא מצד ספק, נעשה הקדש גם בנוגע לדיני שמים (גם כשלא חטא), אבל במקדיש מצד הספק לשם קרבן אשם תלוי, אינו נעשה הקדש בנוגע לדיני שמים, רק כשחטא, כי קרבן אשם תלוי בא על חטא (מספק) דוקא.

19) כריתות כה, א.

ו. ווען מען עס פאַרשטיין אויך פון דעם וואָס כאָטש אַז קרבן חטאת קומט אויף איסור ודאי (בשוגג) און אשם תלוי אויף איסור ספק, געפינען מיר אָבער מער הארבקייט אין אשם תלוי ווי אין קרבן חטאת: חטאת בת דנקא ואשם בת שתים[20], אַ חטאת האָט געמוזט זיין ווערט ניט ווייניקער ווי אַ „דנקא"[20*] (אַזאַ מטבע) און אַן אשם תלוי — ניט ווייניקער ווי צוויי סלעים וואָס דאָס איז 48 דנקא'ת!

איז רבינו יונה[21] דאָס מבאר, ווייל עיקר הכפרה פון אַ קרבן איז דורך דער תשובה וואָס מען טוט דערביי. דעריבער, ווען מען ווייסט ביי זיך זיכער אַז מען האָט געזינדיקט, ווערט דער מענטש דערוועקט צו חרטה און תשובה מיט אַן אמת; בשעת אָבער ביי אים איז אַ ספק און ער טראַכט אַז אפשר האָט ער גאָר קיין עבירה ניט געטאָן — דאַרף מען זוכן מיטלען צו „פועל'ן" ביי אים, ער זאָל האָבן חרטה און טאָן תשובה באמת. דערפאַר האָט אַן אשם תלוי געדאַרפט קאָסטן אַ סך מער פון אַ חטאת.

דער טעם איז אָבער, לכאורה, ניט מספיק. אמת טאַקע אַז עס האָט גע־דאַרפט זיין תשובה, ס'איז דאָך אָבער פאַראַן אַן ענין און אַ מעלה אין הקרבת הקרבן גופא, וואָס זי האָט אין זיך די סגולה צו מכפר זיין און אַראָפּנעמען די פגמים וועלכע זיינען געשאַפן גע־וואָרן דורך די עבירות; און לויט די חילוקים פון די פגמים דורך די פאַר־שידענע חטאים, לויט דעם זיינען די חילוקים אין די קרבנות, וואָס דאַרפן מתקן זיין די פגמים. מוז מען דאָך זאָגן, אַז דאָס וואָס אַן אשם תלוי האָט געדאַרפט קאָסטן מער פון אַ חטאת איז עס ניט נאָר בכדי צו מעורר זיין דעם מענטשן צו אמת'ר תשובה, נאָר אויך ווייל אַן אָשם תלוי דאַרף מכפר זיין אויף אַזאַ פגם וואָס איז גרעסער פון דעם פגם וואָס אַ קרבן חטאת איז מכפר. איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק, ווי איז שייך צו זאָגן אַז דורך אַ ספק איסור זאָל ווערן אַ גרעסערער פגם ווי דורך אַן איסור ודאי?

ז. קרבנות בכלל זיינען מכפר נאָר אויף חטאים וואָס מ'טוט בשוגג[22], וואָרום אויך אַן עבירה בשוגג דאַרף האָבן אַ כפרה[23]. כאָטש דער עצם טאָן דעם חטא איז געווען ניט ווילנדיק, ער האָט עס געטאָן שלא מדעתו, אָבער דאָס גופא וואָס דער מענטש האָט געקענט באַגיין אַן עבירה בשוגג איז אַ באַוויז אַז ער איז ניט ווי עס דאַרף צו זיין, ווייל אויב ער וואָלט געווען ווי עס דאַרף צו זיין וואָלט ער ניט דורכגעפאַלן אפילו אין אַ שוגג, ווי עס שטייט[24]: „לא יאונה לצדיק כל און". ד.ה. אַז די שולד פון דעם עובר עבירה בשוגג איז דאָס וואָס ער האָט געלאָזט זיין נפש הבהמית צו ווערן שטאַרק דורך זיינע פריערדיקע, בהמה'שע פעו־לות[25] (נאָך איידער ער האָט געטאָן די עבירה), וואָס דאָס האָט אים גע־

20) זבחים מח, א.

20*) תוד"ה מכלל (כריתות י, ב) ודלא כרש"י ותוס' זבחים שם. ואכ"מ.

21) ברכות א, ב ד"ה והא דאמרינן. שו"ע רבנו הזקן או"ח ס' תר"ג.

22) אגה"ק סכ"ח. וראה ד"ה וכל אדם לא יהי' להצ"צ, ודשנת תשכ"ג.

23) רש"י שבועות ב, א. ד"ה תולה.

24) משלי יב, כא.

25) ראה אגה"ק סו"ס כח: מהתגברות נפה"ב. ובתניא פי"ג: הוא בתקפו . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתי' ושאר עניני עולם הזה.

בראַכט דערצו אַז ער זאָל קענען עובר זיין אַן עבירה בשוגג.

אַט די זאַכן וועלכע ווערן געטאָן ביי אַ מענטשן בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, ווייזן אויף זיין מהות, אין וואָס ער ליגט און אין וואָס עס איז זיין געשמאַק. די עשיות פון אַ צדיק, וואָס זיין געשמאַק איז אין ג־טלעכ־קייט, זיינען פעולות פון טוב און קדושה; און דער וואָס האָט געקענט דורכפאַלן אין אַן עבירה, איז אַ ראי׳ אַז זיין געשמאַק געפינט זיך אין ענינים פון לא טוב.

און דאָס וואָס די מעשה העבירה איז געווען נאָר בשוגג, איז אָבער, אין אַ געוויסן פרט, דער פגם פון אַ שוגג נאָך גרעסער ווי דורך אַ מעשה במזיד: ווייל ווען אַ מענטש טוט אַ פעולה בכוונה ומדעתו, ווייזט זי ניט אויף אַזויפיל אויף דעם טיפן פאַרבונד פון דעם מענטשן מיט דער זאַך וואָס ער האָט געטאָן; עס קען זיין אַז די גאַנצע שייכות זיינע מיט דער פעולה קומט נאָר בשעת העשי׳ און איז נאָר מיט זיין כח העשי׳ און דער דרגת הכוונה ודעת באַ וועלכע ער האַלט דאַן. אָבער אַ פעולה וואָס טוט זיך ביי אים פון זיך אַליין, איז זי דאָך אַ באַווייז אויף זיין מהות, אַז דערמיט איז פאַרבונדן זיין „איך" וואָס איז טיפער פון כוונה ודעת, און דעריבער ציט עס אים, אינסטינקטיוו, צו טאָן אָט די פעולות און אַזוי שטאַרק ביז אַז עס איז אַראָפּגעקומען במעשה בפועל.

ח. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין וואָס עס שטייט אין כתבי הא־ריז״ל [26]) אַז דער וואָס איז נזהר פון אַ משהו חמץ בפסח איז ער פאַרזיכערט אַז ער וועט ניט זינדיקן דעם גאַנצן יאָר. איז ניט פאַרשטאַנדיק: אַ מענטש איז דאָך אַ בעל בחירה, ער קען אַלע־מאָל אויסקלייבן צו גיין אין וועלכן וועג ער וויל, איז ווי קען מען זאָגן, אַז דורך דעם וואָס ער וועט זיך אויסהיטן פון אַ משהו חמץ 8 טעג וועט ביי אים צוגענומען ווערן די בחירה?

נאָר דער פירוש איז, אַז דער אריז״ל רעדט דאָ וועגן חטאים בשוגג: במזיד איז טאַקע מעגלעך אַז ער זאָל ח״ו עובר זיין, ווייל ער איז אַלעמאָל אַ בעל בחירה און ער איז אַלעמאָל פריי צו טאָן לויט זיין ווילן, אָבער אין אַ חטא בשוגג וואָס ווערט געטאָן שלא מדעתו, וועט ער ניט דורכפאַלן (אויף אַזויפיל), ווייל דורך דעם וואָס ער איז געווען נזהר פון אַ משהו חמץ, איז זיין מהות געוואָרן, אין אַ געוויסער מאָס, אַ מהות פון קדושה [27]), וואָס דורך דעם וועט אים במילא ניט ציען צו עבי־רות [28]).

ט. על פי זה וועט אויך זיין מובן וואָס וועגן די גמרא [29]) ווייל אויסמאַלן אַ מציאות אויף וועלכער מען דאַרף ברענגען אַן אשם תלוי, ברענגט זי דעם ביישפיל פון ספק חלב ספק שומן.

---

26) הובא בבאר היטיב ר״ס תמ״ז. וראה זח״ג רפ״ב, ב.

27) וגם בבינוני שנפש החיונית שבו היא היא האדם עצמו (תניא פכ״ט), מ״מ הרי גם נה״ב שבישראל (מצד עצמה, כשלא הורידה, ע״י תאות היתר, בגקה״ט) היא בחי׳ קליפת נוגה, ומתאוה רק לדברים המותרים (תניא פ״ח).

28) ועפי״ז תובן שייכות ההבטחה שלא יחטא לזהירות באיסור חמץ דוקא, כי מצה ענינה ביטול ואמונה המביאה (במילא) לקיום כל התרי״ג מצות (תניא פל״ג), וחמץ — היפך המצה — ישות וגאוה, מביאה (במילא) לכל מיני רע.

29) כריתות יז, ב.

ולכאורה, עס זיינען דאָך פאַראַן כמה וכמה אַנדערע פאַלן פון ספק עבירה — וואָס איז דער טעם וואָס די גמרא כאַפּט אָן דוקא די מציאות פון ספק חלב ספק שומן?

איז די ערקלערונג: ווי געזאָגט, קומט אַן אשם תלוי אויף ספק איסור שוגג — ביי אים איז געוואָרן אַ ספק צי ער האָט געטאָן אַן עבירה בשוגג. און וויבאַלד אַז די אָסור'דיקע פּעולות שבשוגג קומען דאָך מצד דעם תענוג, מצד דעם געשמאַק וואָס ער האָט אין זיי, כנ"ל, הייסט דאָך דאָס, אַז וואָס פאַר אַ ספק איסור עס זאָל ניט זיין איז דער אינהאַלט פון דעם ספק: אין וואָס איז זיין תענוג — צי זיין פאַר־געניגן איז אַ מותר'דיקער, וואָס ברענגט אים צו פּעולות כשרות, אָדער זיין תענוג איז ר"ל אַן אָסור'דיקער, אַזאַ וואָס ציט אים צו דברים האסו־רים. און דעריבער ברענגט די גמרא די דוגמא אויף אשם תלוי — ספק חלב ספק שומן (ווייל חלב ושומן קומען פון תענוג).

על דרך ווי עס איז ערקלערט גע־וואָרן אַז דער פּגם דורך אַן איסור בשוגג איז אין אַ פּרט גרעסער פון אַ פּגם דורך אַן איסור במזיד, אַזוי קען מען אויך מבאר זיין די האַרבקייט וואָס איז דאָ אין אַ ספק איסור אויף אַ ודאי איסור: בשעת איינער ווייסט זיכער אַז ער האָט בשוגג עובר געווען אויף אַן איסור, איז אמת טאַקע, דאָס ווייזט אַז זיין פאַרבונדענקייט מיט רע איז געווען נאָך פאַר דער מעשה האי־סור, וואָס האָט אים געבראַכט צו עובר זיין אויף דעם איסור בשוגג, שלא מידיעתו וכוונתו; פונדעסטוועגן איז אָבער נאָך דעם ווי ער האָט געטאָן דעם איסור, כאַפּט ער זיך אַז ער איז דורכגעפאַלן און ער ווייסט אַז עס טויג ניט צו זיין אַזוי ווי ער איז. אָבער ביי ספק איסור, ווען ער ווייסט גאָר ניט צי איז ער דורכגעפאַלן, ביי אים איז רעכט צו מיינען, „מתברך בלבבו" [29*], אַז ער איז גאָר קיין איסור ניט באַגאַנגען, ווייזט עס אין אַ געוויסן זין אויף אַ טיפערער שייכות צו רע, וואָס מצד דעם ווייסט ער גאָרניט אַז ער טויג ניט.

ביי דעם עובר אויף אַן איסור שוגג בודאי, איז זיין מהות נאָך אַלץ טוב, און אַן עבירה איז אַ סתירה און אַ מנגד צו איט, וואָס דערפאַר דערפילט ער סוף־סוף אַז ער האָט עובר געווען אויפן רצון העליון; ער דערפילט דעם רע וואָס איז אים מנגד און שטערט צו זיין מהות (דער נפש הבהמית האָט אים מער ניט ווי אַרומגענומען און שלעפּט אים צו רע, אָבער ניט אַז דאָס איז געוואָרן זיין מהות, אדרבה, ס'איז גאָר מנגד צו זיין מהות). משא"כ דער עובר עבירה בספק, און איז מתברך בלבבו, איז דאָס געוואָרן זיין מהות און איז אים גאָר ניט קיין מנגד און קיין שטער, וואָס דערפאַר פילט ער גאָרניט און ווייסט גאָרניט אַז ער האָט געטאָן אַן עבירה.

און דערפאַר דאַרף מען אויף אַ ספק איסור ברענגען אַן אשם תלוי, וואָס קאָסט אַ סך טייערער ווי אַ חטאת וואָס מען דאַרף ברענגען אויף אַ ודאי איסור, ווייל דער אשם תלוי דאַרף אַראָפּווישן אַ טיפערן פּגם.

י. על פי זה איז פאַרשטאַנדיק, אַז בשעת ביי איינעם איז אַ ספק צי ער האָט געטאָן אַן איסור, איז אויב אפילו אַז כלפי שמיא גליא אַז ער האָט ניט

29*) שו"ע אדה"ז חאו"ח סתר"ג.

עובר געווען אויף דעם איסור (ובמילא קומט אים ניט קיין עונש, ווייל עונש קומט אויף מעשה איסור דוקא), איז אָבער בנוגע צו זיין מצב הנפש, איז דאָס גופא וואָס אויף אים איז פאַראַן אַ ספק אַז ער האָט עובר געווען אַן עבירה (אפילו אויב אין אמת'ן האָט ער ניט עובר געווען), איז דאָס אַ באַוויז אַז ער האָט אַ שייכות צו דעם (אויב ער וואָלט ניט געהאַט קיין שייכות צו רע וואָלט גאָר ניט קענען זיין קיין ספק אַז ער האָט געטאָן אַן איסור) [30], איז אויב פונדעסטוועגן איז עס פאַר אים קיין שטער ניט און ביי אים איז רעכט צו מיינען אַז ער איז ווי עס דאַרף צו זיין; אַז זיין תענוג און קאָך איז אַ היתר'דיקער (ספק שומן), איז דאָך זיין מצב הנפש, אין אַ געוויסן זין, ערגער ווי ביי דעם עובר איסור ודאי, בשוגג צי במזיד.

לויט דעם קומט אויס אַז קרבן אשם תלוי, מיט זיין האַרבקייט אויף קרבן חטאת, איז שייך ביי יעדערן וואָס נודע לו ספק איסור, אפילו אויב אין דער אמת'ן האָט ער קיין איסור ניט געטאָן [31]. דערפאַר האַלטן די חכמים, אַז אפילו אויב דערנאָך איז קלאָר געוואָרן אַז לא חטא אָדער אַז חטא ודאי, פונדעסטוועגן, איז דאָס וואָס ס'איז נוגע צו אים, צו מעמד ומצב נפשו, איז „גמר בלבו להקדיש" און „ירעה עד שיסתאב".

דאָס אַלץ איז בנוגע למצב נפשו וואָס ער וויל און דאַרף מתקן זיין. אָבער בנוגע צו דיני שמים איז „המעשה הוא העיקר". בעונשין דלמעלה איז נוגע די עשיית העבירה בפועל [32]. טאָן אַן עבירה בפועל איז היפך רצון וציווי הקדוש ברוך הוא בתורתו, „אשר יעשה אותם האדם" [33], „אשר לא תעשינה" [34]. און דעריבער איז אויב כלפי שמיא גליא אַז ער האָט ניט עובר געווען אויפן איסור בפועל (כאָטש אַז מצד מצב נפשו איז ער שייך דערצו), איז בדיני שמים קומט אויף דעם ניט קיין עונש.

און דערפאַר פסק'נען חכמים (ורמב"ם): „אשם תלוי וכו' שהקריבן בחוץ פטור", וואָרום וויבאַלד אַז עס קען זיין אַז לא חטא במעשה בפועל, און דעמאָלט איז דאָך בנוגע לדיני שמים איז עס קיין קרבן ניט, קומט דאָך ניט קיין כרת על הקרבתו בחוץ, וכל שאין זדונו כרת — אין שגגתו חטאת, — ער איז פטור.

(משיחות שמח"ת תשי"ב)

30) עיין מו"ק יח, סע"ב.

31) ובזה יובן מה שבבא בן בוטא הי' מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יוה"כ (כריתות כה, א), שלא חשש שמא חטא ח"ו בפועל, כי אם, שחשש למצב עצם נפשו. (ועי"ד המבואר בלקו"ת ויקרא ג, ד. ד"ה אשרנו תרצ"ו (קונט' לב) בנוגע לריב"ז). משא"כ לאחר יו"כ, שאז מאיר בחי' לפני הוי', בחי' עצם דקדושה.

32) ראה ד"ה להבין כו' בתחלת ס' התניא (קיצורים והערות לתניא ע' מא' ואילך).

33) ויקרא יח, ה.

34) ויקרא ד, א.

צו

א. אויפן פסוק „זאת תורת העולה גו׳ כל הלילה״, זאָגט רש״י: „בא ללמד על הקטר חלבים ואברים שיהא כשר כל הלילה״, אַז די גאַנצע נאַכט איז כשר צו מקטיר זיין (פאַרברענען) אויפן מזבח די חלבים און אברים פון די קרבנות. מען דאַרף זיך משתדל זיין צו מקטיר זיין אַלץ בייטאָג; דאָס איז דער „בשעתה״ פון דעם[1]. מען קען אָבער מקטיר זיין די חלבים ואברים אויך ביינאַכט, אויב מ׳האָט בייטאָג אָפּגעטאָן די פריערדיקע עבו־דות וואָס זיינען מתיר דעם קרבן.

אַזוי איז דער דין מדאורייתא. ס׳זיי־נען פאַראַן כמה מצוות וואָס מן התורה מעגן זיי געטאָן ווערן אַ גאַנצע נאַכט, „עד שיעלה עמוד השחר״, אָבער בכדי „להרחיק את האדם מן העבירה״ האָבן די חכמים גוזר געווען אַז מען זאָל עס טאָן נאָר ביז האַלבע נאַכט[2]. ביי הקטר חלבים ואברים — איז פאַראַן אַ מחלוקת פון רש״י מיטן רמב״ם צי אַט די גזירת חכמים איז געווען אויך באַ דעם. דער רמב״ם[3] האַלט, אַז אויך דאָ האָט מען גוזר געווען, ווי ביי די אַנדערע מצוות וואָס מדאורייתא קען מען זיי טאָן עד שיעלה עמוד השחר, און רש״י[2] האַלט אַז ביי הקטר חלבים ואברים האָבן די חכמים ניט גוזר געווען אַז מען זאָל עס טאָן נאָר ביז האַלבע נאַכט.

איינער פון די טעמים וואָס מען קען זאָגן אויף דעם, וואָס לשיטת רש״י איז פאַראַן אַ חילוק צווישן הקטר חלבים ואברים און אַנדערע מצוות: ס׳איז דאָ אַ כלל (לדעת כמה פוסקים), אַז אַ זאַך וואָס שטייט מפורש אין דער תורה אַז ס׳איז מותר, קענען די חכמים אויף דעם ניט גוזר זיין קיין איסור[4], און וויבאַלד אַז דאָס וואָס הקטר חלבים ואברים איז כשר כל הלילה שטייט בפירוש אין דער תורה — „כל הלילה עד הבוקר״; און „ולא ילין חלב חגי עד בוקר״[5] — דערפאַר האָבן דאָ די חכמים ניט גוזר געווען.

ס׳איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק די שיטה פון רמב״ם, אַז מען האָט יאָ גוזר געווען, וואָרום — לדעת כמה אחרונים[6] — זיינען פאַראַן ראיות אַז אויך דער רמב״ם האַלט פון דעם כלל, אַז דאָרט וואו ס׳שטייט בפירוש אין דער תורה להיתר קענען די חכמים ניט גוזר זיין, איז פאַרוואָס האַלט דאָ דער רמב״ם, אַז מדרבנן דאַרף מען מקטיר זיין עד חצות, וויבאַלד עס שטייט בפירוש אין דער תורה אַז ס׳איז כל הלילה?

ב. אויפן פסוק „ואם האכל יאכל״ זאָגט די גמרא[7]: „בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחת אכילת אדם (וואָס די כהנים עסן זייער חלק פון דעם קרבן) ואחת אכילת מזבח״ (די הקטרה

1) מנחות עב, א. רמב״ם הל׳ מעה״ק פ״ד, ה״ג.

2) רפ״ק דברכות.

3) שם פ״ד, ה״ב. הל׳ תמידין ומוספין פ״א, ה״ו.

4) ט״ז או״ח סו״ס תקפ״ח (במצוה). יו״ד ר״ס קי״ז (בדבר הרשות). וראה שדי חמד כללים מערכת יו״ד כלל יד־כז. דרכי תשובה יו״ד סקי״ז סק״ד. וש״נ. ולכאורה רבנו הזקן (בשו״ע שלו או״ח סתקפ״ח ס״ד) לא סבירא לי׳ כלל זה (אפילו במצוה). ועצ״ע.

5) שמות כג, יח. וה״ה לשאר אימורין ולשאר קרבנות (חינוך מצ׳ צ׳).

6) ראה שד״ח שם כלל יז.

7) זבחים יג, ב וש״נ.

אויפן מזבח), און די גמרא לערנט דערפון אָפּ און פאַרגלייכט איין אכילה צו דער צווייטער.

אויך ביי אכילת כהנים איז פאַראַן די מצוה, אַז זיי זאָלן עסן זייער חלק „ביום קרבנו"[8]), אין זעלבן טאָג און ניט איבערלאָזן אויף מאָרגן. זיינען אין דעם פאַראַן צוויי ענינים: א) די מצות עשה פון אכילת הזבח, און ווי אויף יעדער מצוה האָט מען אויך אויף דער אכילת הזבח מתקן געווען אַ ברכה[9]). ב) זייער עסן אין זעלבן טאָג באַוואָרנט אַז מען זאָל ניט עובר זיין אויפן לאו פון נותר.

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים איז: די מצוה פון אכילת הזבח פאַדערט כמה תנאים (למשחה, לגדולה[10]), אינו חי[11])), און אויב עס פעלט איינער פון די תנאים איז מען ניט מקיים די מצוה. מה שאין כן ביים פאַרהיטן פון נותר, איז קיין נפקא מינה ניט אויף וועלכן אופן מען עסט, אַבי עס זאָל דורך דער אכילה ניט בלייבן פון דעם קרבן קיין נותר[11]).

פונקט ווי די 2 ענינים זיינען פאַראַן ביי אכילת כהנים, אַזוי, קען מען זאָגן, זיינען זיי אויך פאַראַן ביי אכילת מזבח. דורך דעם וואָס מען איז מקטיר די חלבים ואברים אויפן מזבח אין זעלבן טאָג פון הקרבה, טוען זיך אויף צוויי זאַכן: א) די עבודה פון מקטיר זיין די חלבים ואברים אויפן מזבח — דער ענין חיובי פון אכילת מזבח. ב) דורך דעם ווערט באַוואָרנט עס זאָל ניט זיין קיין נותר, מען זאָל ניט עובר זיין אויף דער לא־תעשה „ולא ילין חלב חגי עד בוקר".

ויש לומר, אַז דאָס איז אויך דער טעם וואָס לכתחילה דאַרף מען מקטיר זיין די חלבים ואברים ביום דוקא און ניט בלילה (כאָטש אַז בדרך כלל געפינט מען ניט קיין חילוק מדאורייתא פון לכתחילה ביז דיעבד[12])): די עבודה פון מקטיר זיין די חלבים ואברים, ווי אַלע עבודות המקדש, דאַרף געטאָן ווערן ביום דוקא, און דאָס וואָס די תורה זאָגט אַז מען קען מקטיר זיין אויך „כל הלילה עד הבוקר", איז עס מער ניט ווי בנוגע דעם צווייטן פּרט, צו פאַרהיטן פון דעם לאו פון נותר. דעריבער דאַרף מען לכתחילה טאָן די עבודה פון מקטיר זיין ביום, נאָר אויב מען האָט עס ניט געטאָן ביום, און דער זמן פון עבודת ההקטרה, פון דעם ענין החיובי וואָס אין דעם, איז שוין דורכגעגאַנגען — דאַרף מען מקטיר זיין במשך הלילה, בכדי ניט צו עובר זיין דעם לאו פון נותר.

דערמיט קען מען פאַרענטפערן די אויבנדערמאָנטע דיעה פון רמב"ם: לויט דעם רמב"ם (משא"כ להט"ז וכו') איז דער כלל פון „אין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר", נאָר וואו עס רעדט זיך בנוגע אַ מצוה, דאָרט וואו די תורה האָט

8) ויקרא ז, טו. רמב"ם הל' מעה"ק פ"י, ה"ז.

9) משנה ותוספתא סוף פסחים.

10) במדבר יח, ח. זבחים צא, א. וראה שו"ת חכם צבי סי' סב דחיוב גמור הוא.

11) ובזה יובנו דברי התוס' (ד"ה חטא בשבת, מנחות מח, א) שאכילת חי אינה זכות ואין לחטוא בכך אף שאפשר גם לאכול חי (כמו שמוכיח בתוס' שם מפי' שתי הלחם (צט, ב)) — לפי שבאוכל חי מונע רק האיסור דנותר, אבל אינו מקיים המצוה, ולכן אי"ז זכות.

12) ראה בזה: לקח טוב להר"י ענגעל כלל ה'. אתוון דאורייתא כלל יב. דרכי שלום אות ב', ע"א (נדפס בשד"ח הוצאת קה"ת ע' 4258).

געזאָגט בפירוש אַז מען זאָל די מצוה טאָן, קענען די חכמים דאָס ניט עוקר זיין אַז מען זאָל עס ניט טאָן; מה שאין כן וואו די תורה האָט ניט מער ווי מתיר געווען אַז מען מעג עס טאָן במשך כל הלילה, אָבער קיין מצות עשה איז דערביי ניטאָ, דאָ איז שייך אַ גזירת חכמים, אַז מען זאָל עס טאָן נאָר עד חצות.

ג. ס'איז ידוע וואָס דער רמב"ן[13] זאָגט, אַז דאָס וואָס אַ קרבן פון אַ בהמה איז מכפר אויף דעם חטא האדם, איז עס ווייל דער אדם המקריב האָט דערביי געדאַרפט טראַכטן — איבער־לעבן אַז אַלץ וואָס מען טוט מיט דער בהמה האָט באמת געדאַרפט געטאָן ווערן מיט אים, נאָר בחסדי ה', האָט דער אויבערשטער דאָס פאַרביטן אויף דער בהמה. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַלע איינצלהייטן פון אַ קרבן, — אַריינגערעכנט די עבודה פון מקטיר זיין חלבים ואברים — זיינען פאַראַן בעבודת האדם.

חלב באַווייזט אויף תענוג[14]. איז אויף דעם די הוראה — "כל חלב להוי'"[15]: זיין תענוג און געשמאַק דאַרף אַ איד אַוועקגעבן צום אויבערשטן.

קען מען דאָך מיינען, אַז דאָס וואָס עס פאָדערט זיך אַז אַ איד זאָל אָפּגעבן זיין גאַנצן תענוג צום אויבערשטן, איז עס דוקא אין דברי הרשות, אַז זיינע אייגענע טואונגען זאָלן זיין אין אַן אופן "כאילו כפאו כו'"[16], ער זאָל אין זיי ניט האָבן קיין געשמאַק; אָבער אין עניני קדושה, אין קיום המצוות, איז — וואָס אַרט עס אַז ער האָט אַ גע־שמאַק אין קדושה? ואדרבה.

איז אויף דעם די הוראה פון הקט־רת חלבים ביי קרבנות, וואָס דער דין איז, אַז הגם די אכילה פון קרבנות איז אַ מצוה כנ"ל, פונדעסטוועגן, טאָר מען ניט עסן ביז מ'האָט ניט (באַוואָ־רענט) מקטיר געווען פריער דעם חלב אויפן מזבח. און אין עבודת האדם: ווען איז מען זיכער אַז ער איז מקיים די מצוה ווי עס דאַרף צו זיין, בשעת ער גיט אַוועק פריער זיין געשמאַק (אויך פון דער מצוה) צום אויבערשטן. אויב אָבער ער האָט נאָך אין דער מצוה ניט מקטיר געווען דעם חלב, דעם געשמאַק, קען זיין אַז ער טוט די מצוה ניט מצד דעם וואָס דער שלחן ערוך הייסט, נאָר מצד דעם געשמאַק וואָס ער האָט אין דעם.

אמת טאַקע אַז ער דאַרף טאָן אַ מצוה מיט אַ חיות און אַ קאָך; ער דאַרף טאָן די מצוה ניט מצד ההכרח נאָר מצד אהבת ה', דאַרף דאָס דערי־בער זיין מיטן גרעסטן תענוג, דערפון וואָס ער האָט זוכה געווען למלאות רצון בוראו. ער דאַרף זיך אָבער באַ־וואָרענען אַז דער געשמאַק זאָל זיין פון דעם וואָס ער דערפילט דעם רצון הבורא, און ניט צוליב זייטיקע ענינים.

ד. על פי זה וועט מען אויך פאַר־שטיין, וואָס עיקר הקטרת חלבים איז בייטאָג דוקא, כנ"ל. דאָס וואָס מען קען מקטיר זיין חלבים אויך בלילה איז עס נאָר בכדי צו משלים זיין אויב מען האָט עס ניט געטאָן בייטאָג.

יום ווייזט אויף גילוי אור, אין עבודת האדם איז עס די צייט וואָס ער

---

13) ויקרא א, ט. בחיי שם. של"ה חלק תושב"כ פ' ויקרא (שלז, ב).
14) ראה גיטין נו, ב. ולעיל פ' ויקרא.
15) ויקרא ג, טז. וראה לעיל פ' משפטים.
16) ראה תו"א מג"א (צג, ג): וכ"ש בש"ד.

איז זיך עוסק אין תורה ומצות — נר מצוה ותורה אור; לילה איז חושך — דאָס איז די צייט ווען ער איז ניט פאַרנומען מיט תורה ומצות נאָר ער איז זיך עוסק אין דברי הרשות. לערנט עס אונז, אַז די באַוואָרעניש פון הקטר חלבים דאַרף זיין, בעיקר, ביום דוקא. אין דברי הרשות איז דאָך אַ דבר פשוט, אַז מען דאַרף אין דעם ניט האָבן קיין געשמאַק און מען דאַרף עס טאָן נאָר לשם שמים. אָבער ביי ענינים פון תורה ומצות, קען ער זיך דאָך איינריידן אַז וויבאַלד ער טוט אין קדושה, איז ווי ס'זאָל ניט זיין איז גוט, אַבי ער לערנט תורה ומקיים מצות, „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות וכו' שלא לשמה כו'"[17]. דאַרף מען באַוואָרענען, ער זאָל אויך דאָ מקטיר זיין די חלבים: בשעת ער איז מחדש אַ חידוש אין תורה און האָט אין דעם אַ גרויסן תענוג, דאַרף ער פועל'ן ביי זיך ער זאָל עס אַוועקגעבן צום אויבערשטן. ווער רעדט אויב ער זעט אַז זיין חידוש איז ניט מתאים מיט דברי הראשונים ואחרונים וואָס זיינען אָנגענומען בתפוצות ישראל[18], זאָל ער אַוועקגעבן און פאַרברענען זיין „חלב"; ער זאָל זיין אויסן צו מכוון זיין הלכה לאמיתתה, און ניט ווען אַבי מחדש זיין בכדי צו אַרויסווייזן די גרויסקייט פון זיין כח אין שכל.

על דרך ווי רבינו יונה[19] זאָגט דעם טעם וואָס אַן אשם תלוי האָט געדאַרפט קאָסטן טייערער פון אַ חטאת, ווייל דאָרט וואו מען איז מער עלול צו האָבן אַ טעות, דאַרף מען האָבן אַ שטאַרקערע באַוואָרעניש.

ה. דעם הפרש פון יום און לילה קען מען אויך מבאר זיין אויף אַן אַנדערן, טיפערן אופן, וואָס לויט דעם וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס די הקטרה ביום איז אַ מצוה חיובית און די הקטרה בלילה איז צו באַוואָרענען דעם איסור פון נותר:

יום און לילה באַצייכענען (ניט בלויז די זאַכן אין וועלכע דער מענטש איז זיך עוסק, עניני תורה ומצוה אָדער דברי הרשות, נאָר אויך) די חילוקים אין דעם מצב פון דעם מענטשן אַליין: „יום" ווייזט אויף דעם מצב האדם, ווען ביי אים איז מאיר גילוי אור בנפשו. ניט נאָר דערהערט ער אַז תורה ומצו־תי' זיינען חכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא, נאָר אפילו אין דברי הרשות דערהערט ער דעם אלקות וואָס אין די דברים הגשמיים, ביז אַז מיט די דברי הרשות אַליין דינט ער דעם אויבערשטן — „בכל דרכיך דעהו"[20] (ביז על דרך אכילת הצדיקים וואָס איז ניט קיין עבודה פון בירורים, נאָר „צדיק אוכל לשובע נפשו")[21]; „לילה" ווייזט אַז ביים מענטשן איז ניט מאיר קיין גילוי אור, ער איז ניט מרגיש קיין אלקות בנפשו, ובמילא איז ניט נאָר וואָס ער דאַרף האָבן שטענדיק מלחמה ווען ער איז זיך עוסק אין דברי הרשות אַז זיי זאָלן זיין לשם שמים[22] און ניט למלאות תאות נפשו,

17) פסחים נ, ב וש"נ. להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג ובקו"א שם.

18) ראה הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב: בכלל משנה יחשבו.

19) ברכות א, ב ד"ה והא דאמרינן. וראה לעיל פ' ויקרא.

20) משלי ג, ו. וראה לעיל ע' 908.

21) משלי יג, כה. וראה לעיל פ' וישלח.

22) שהעבודה ד„לשם שמים" שהגשמי עצמו אינו קדוש, ורק שהוא לשם שמים אפשר גם כשהוא במצב של לילה, משא"כ העבודה של „בכל דרכיך דעהו" היא „ביום" דוקא.

נאָר אויך ווען ער איז זיך עוסק בתורה ומצות — וויבאַלד אַז תורה איז אַנ־געטאָן אין שכל אנושי ומצות בדברים גשמיים און בכחות נפשו הבהמית — דאַרף ער האָרעווען אַז זיין לימוד התו־רה זאָל זיין לשמה און ניט צוליב דעם שכל וואָס אין דעם; ועל דרך זה — אין קיום המצות.

איז איןביידע דרגות — סיי אין יום און סיי אין לילה — פאַראַן דער ענין פון הקטר חלבים, מסירת התענוג צום אויבערשטן. ס'איז אָבער אַ חילוק: די וואָס האַלטן ביי בחינת „יום", ווערט ביי זיי זייער גאַנצער געשמאַק — ניט בלויז אין תורה ומצוות נאָר אפילו אין דברי הרשות — מצוה און קדושה; „בכל דרכיך דעהו". מה שאין כן די וואָס האַלטן ביי „לילה", איז צוליב דעם פאַרשטעל פון נפש הבהמית, קענען זיי ביי זיך ניט פועל'ן באמת לאמיתו, אַז זייער גאַנצער תענוג זאָל זיין אַ תענוג אלקי. נאָר זייער עבודה איז צו ברעכן זיך אַז זיי זאָלן זיך ניט אַריינלאָזן אין תאות און מותרות און אַז אין יעדער זאַך זאָל זיין כוונתם ניט די זאַך — נאָר לשם שמים. איז דער תוכן פון זייער הקטר חלבים אַן ענין פון שלילה, צוריקהאַלטן זיך פון תענוג אין דברים המותרים, ווארום מן ההיתר יסיתנו לאיסור ח"ו. אויך בנוגע לימוד התורה, וויבאַלד אַז ביי דער מדריגה פון לערנען תורה לשמה באמת, האַלטן זיי ניט, דאַרפן זיי זיך אויסהיטן ניט צו אַריינטראָגן זייער שכל אנושי אין תורה (נאָר זוכן די אמיתית הכוונה), ווייל שכל אנושי קען פאַרפירן ביז צו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה — איז דאָך דאָס בעיקר אַן ענין פון שלילה. ועד"ז — אין קיום המצות.

ו. אף על פי כן איז פאַראַן אַ מעלה אין דער עבודה פון אתכפיא, ברעכן דעם רע, אויף דער עבודה פון צדיקים. על דרך ווי די עבודה פון דער נשמה למטה צו מברר זיין דעם גוף ונפש הבהמית — איז העכער פון דער עבודת הנשמה ווי זי איז געווען למעלה קודם ירידתה, כאָטש אַז דאָרטן האָט זי געהאַט העכערע השגות כו'; אַזוי אויך אין נשמות למטה גופא, איז דאָ אַ מעלה אין דער עבודה פון תיקון הגוף ונפש הבהמית, אתכפיא, עבודת הבינונים אויף עבודת הצדיקים[23].

און דאָס איז מרומז בכתוב: „ולא ילין חלב חגי עד בוקר", אַז די עבודה פון „ולא ילין", שלילה, שלילת האיסור על ידי עבודת הבירורים ואתכפיא, וועט צוברענגען — עד בוקר, צו דעם „בוקר אור", צו דעם זמן פון „לא יהי' לך עוד השמש לאור יומם גו' והי' לך הוי' לאור עולם"[24], וכידוע אַז דער בירור פון גוף, פון נפש הבהמית און פון עולם הזה[25], דאָס דוקא וועט ברענגען דעם „בוקר", דעם גילוי פון דער גאולה העתידה על ידי משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

(משיחת י"ט כסלו תשי"א)

---

23) ראה תניא פכ"ז.

24) ישעי' ס, יט.

25) ראה תניא פל"ז.

שבת הגדול

א. אין ערשטן סימן פון הלכות פסח, שרייבט דער אַלטער רבי אין זיין שלחן ערוך: „נהגו בדורות האחרונים שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו אם אינו ערב פסח והלכות החג דורש בשבת שובה" (מען איז זיך נוהג אין די לעצטע דורות אַז דער חכם דרש'נט די דינים פון פסח אין דעם שבת וואָס פאַר אים (שבת הגדול) אויב ס'איז ניט ערב פסח, און די דינים פון חג (סוכות) אין שבת שובה). דער מקור פון דעם מנהג איז אין „מנהגי מהרי"ל", און עס ווערט אויך געבראַכט אין ב"ח און מגן אברהם. אָבער דער לשון פון אלטן רבי'ן איז אַנדערש פון דעם לשון פון דעם מגן אברהם: דער לשון אין מגן אברהם איז: „ומהרי"ל הי' דורש גם הלכות חג בשבת שובה". מיטן וואָרט „גם" איז ער מרמז [1] אַז נוסף אויף הלכות יו"כ וואָס מען דאַרף דרש'נען בשבת שובה, דאַרף מען דרש'נען אויך הלכות החג, און דער אַלטער רבי לאָזט אויס דעם וואָרט „גם", וואָס איז מרמז אויף הלכות יו"כ, און ברענגט נאָר הל' החג. דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס איז דער אַלטער רבי משמיט אַז מען דאַרף דרש'נען אויך בהלכות יו"כ?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: שבת שובה איז דאָך ניט אַלע מאָל דער שבת וואָס פאַר סוכות, ווייל אַ סך יאָרן איז די קביעות אַז ס'איז פאַראַן נאָך איין שבת צווישן שבת שובה און סוכות. האָט מען דאָך לכאורה געדאַרפט קובע זיין צו דרש'נען אין דעם שבת וואָס איז אַמנאָענסטן פאַר סוכות, ובפרט לדעת רבנו הזקן וואָס איז ניט מרמז אויף הל' יוהכ"פ כנ"ל. פאַרוואָס האָט מען באַשטימט דעם מנהג אַז דער חכם זאָל דרש'נען הלכות סוכות דוקא אין שבת שובה — אויך אין די יאָרן וואָס ס'איז דאָ נאָך אַ שבת פאַר סוכות?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: ווען דער אַלטער רבי איז מבאר דעם תוכן פון די דרשות אין שבת שקודם פסח און שבת שובה, איז ער מדייק בלשונו הזהב: „והעיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה' וללמד [2] להם המעשה אשר יעשון" (און דער עיקר איז צו דרש'נען און אָנווייזן די וועגן פון דעם אויבערשטן און צו לערנען זיי די מעשה וואָס זיי זאָלן טאָן) — פאַרוואָס טיילט ער עס אין צוויי באַזונדערע פרטים? וועגן וועלכע „דרכי ה'" דאַרף מען עס דרש'נען און אָנווייזן אין צוגאָב צו דעם וואָס מען לערנט „המעשה אשר יעשון"?

ויש לומר: דער אַלטער רבי איז דאָ מרמז, אַז אין די צוויי שבתים — (שבת הגדול און שבת שובה) — דרש'נט מען ניט נאָר הלכות הפסח והלכות החג — וואָס די הלכות מיינט מען מיט די ווערטער „המעשה אשר יעשון" — נאָר אויך וועגן ענינים וואָס זיינען נוגע צו עבודת האדם וקיום כל המצוות בכלל — וואָס דאָס ווערט געמיינט מיט „להורות דרכי

---

1) מחצית השקל שם.

2) הלשון במג"א הוא ללמד (בלא וא"ו), דיש לפרש שבזה מבאר מ"ש קודם „להורות דרכי ה'"; לשון רבנו הזקן הוא וללמד (בתוס' וא"ו), דמוכח מזה, שדרכי ה' והמעשה אשר יעשון, הם ב' ענינים.

ה׳". און דעריבער האָט דער אַלטער רבי אויסגעלאָזן „הל׳ יו"כ", ווייל בנוגע צו עיקר הל׳ יו"כ — דאַרף מען ניט האָבן קיין באַזונדערן זמן צו דרש׳נען וועגן זיי, וויבאַלד אַז זיי ווערן שוין נכלל אין די דרשות פון להורות דרכי ה׳ וואָס מ׳זאָגט בשבת הגדול און בשבת שובה. על דרך ווי מ׳האָט ניט קובע געווען צו דרש׳נען אין דעם שבת וואָס פאַר חג השבועות צוליב דעם וואָס „עצרת אין בו הלכות מיוחדות שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות"[3] (אין שבועות זיינען ניט פאַראַן קיין באַזונדערע הלכות, ווייל אַלע זאַכן פון איסור והיתר וואָס זיינען נוהג אין שבועות זיינען אויך נוהג אין פסח און סוכות).

ב. דער ענין פון אַ דרך איז, וואָס דורך אים קען מען צוקומען צו אַ געוויסן אָרט. דער תכלית איז ניט דער דרך אַליין, דער דרך איז מער ניט ווי אַ מיטל וואָס פירט צום תכלית. אָבער אָן דעם מיטל קען מען דעם תכלית ניט דערגרייכן.

דער תכלית פון דער גאַנצער בריאה איז, אַז אידן זאָלן אין וועלט מקיים זיין מצוות בפועל, — „המעשה אשר יעשון". נאָר — בכדי אַז די מעשה זאָל זיין ווי עס דאַרף צו זיין, מיט לעבן און נשמה — וואָרום „מצוה בלא כוונה כגוף בלא נשמה"[4] — דאַרף מען האָבן אַהבת ה׳ און יראת ה׳ וואָס זיי ברענגען אַריין חיות אין דעם קיום המצוות[5]), און דאָס זיינען די „דרכי ה׳", וואָס ברענגען צום תכלית פון מקיים זיין מצוות בפועל.

אמת טאַקע אַז „המעשה הוא העי־קר" — אויב איינער זאָל מכוון זיין אַלע כוונות פון אַ מצוה אָבער די מצוה בפועל וועט ער ניט מקיים זיין, איז ער עובר אויף דעם רצון העליון. מה שאין כן אויב בפועל וועט ער טאָן די מצוה, כאָטש עס וועלן אים פעלן אירע כוונות, וועט ער מקיים זיין דעם עיקר פון דער מצוה און ער פירט אויס דעם רצון העליון[6]) — פונדעסטוועגן דאַרף דער קיום המצוה זיין מיט אַ חיות, און דאָס קען זיין נאָר דורך אהבה ויראה.

קען מען דאָך טענה׳ן, וואָס אַרט עס אַז ער טוט די מצוות אָן אַ חיות, לצאת ידי חובתו, אַבי ער האָט מקיים געווען די מצוות בפועל? אַי זיי זיינען „כגוף בלא נשמה" — פעלט טאַקע די נשמה, אָבער וויבאַלד אַז דעם גוף פון די מצוות האָט ער — איז דאָך דאָ פאַראַן דער עיקר.

איז דער ענטפער אויף דעם:

אויב מען טוט אַ מצוה אָן חיות — דער טאָן איז נאָר לצאת ידי חובתו, אָדער פון געוואוינהייט אין אַן אופן פון „מצות אנשים מלומדה" — ווערט דאָס סוף־כל־סוף נוגע אויך צו דער עשיית המצוה בפועל. וואָרום אין צוגאָב צו דעם וואָס די מצוה ווערט דאַן געטאָן אָן הידורים[7]) — ווייל טוענדיק די מצוה אָן חיות און נאָר אויף צו יוצא זיין, קען ער דאָך

3) שו"ע אדה"ז סתכ"ט ס"ב.

4) ראה ל"ת להאריז"ל ר"פ עקב. של"ה מסכת תמיד עמוד התפלה ענין חנוכה (רמט, סע"ב). תניא פל"ח.

5) ראה תניא פ"ד ושם. קונטרס העבודה פ"ב ע׳ 15.

6) ראה ליקוט פ׳ משפטים.

7) שגם ההידור היא מעצם ענין המצוה, כי מצות בכל פרטיהם הם רצון העליון, וברצון אין התחלקות, וההפרש בין ההידור לגוף המצוה הוא לענין שכר ועונש וכיו"ב (שיחת חגה"ש תרצ"ג. לקו"ד ע׳ 1540). וראה שו"ע אדה"ז סתפ"א סוס"א.

יוצא זיין אויך בשעת ער טוט זי אָן הידורים — לבד זאת, איז וויבאַלד ער נוצט ניט אויס דעם חיות אין תורה און מצוות, זאָגט זיך אַרויס זיין חיות אין אַנדערע זאַכן ביז אין ענינים פון היפך התורה ומצוות. איז כאָטש אַז אין אַנהויבס איז ער נאָך גאַנץ אין מעשה המצוות, וואָרום ער וויל דאָך יוצא זיין ידי חובתו, דערי־בער באַהערשט ער זיינע מדות און תאוות און טוט די פליכט וואָס ליגט אויף אים, איז אָבער דערנאָך, מצד דעם וואָס זיין רצון און חיות זיינען אין ניט־קדושה׳דיקע ענינים, הייבט ער אָן צו זוכן און — „השוחד יעור״ — ער געפינט פאַרשידענע „היתרים״ אויך אויף דברים האסורים; און — עבירה גוררת עבירה — ער פאַלט נאָך נידעריקער, אַז ער פאַלט דורך אַפילו אין איסורים אויף וועלכע ער קען שוין ניט געפינען קיין היתר, ביז ער קעמפט שוין ניט אַנטקעגן זיינע מדות און תאוות וואָס ליגן אין דברים האסורים.

און דעריבער מוז זיין אַ חיות אין קיום המצוות, וואָס דאָס קומט דורך אהבה ויראה, און דערפאַר זיינען זיי נכלל אין „דרכי הוי׳״: זיי זיינען די דרכים וועלכע ברענגען צו דער אויפהאַלטונג און שלימות פון מעשה המצוות.

ג. נאָך אַן ענין: אויב אַפילו אין דעם עצם מעשה המצוות וואָלט גאָר־ניט געפעלט אויך ווען זיי ווערן געטאָן אָן חיות, פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז די מצוה איז דאָך „כגוף בלא נשמה״, איז עס ניט כפי הכוונה. די כוונה ורצון העליון איז, עס זאָלן זיין לעבע־דיקע מצוות.

דער טעם אויף דעם: מצוות זיינען געגעבן געוואָרן בכדי „לצרף בהן את הבריות״ [8], בכדי אַז דער איד וואָס טוט די מצוה זאָל ווערן אויסגעע־אידלט און פאַרבונדן מיטן אויי־בערשטן. וואָס דער פאַרבונד פון דעם אידן מיט דעם אויבערשטן דאַרף אַרומנעמען אַלע זיינע כחות, ביז צו פנימיות הנפש. ובמילא, אויב ער וועט טאָן די מצוות נאָר לצאת ידי חובתו, אָן אַ חיות, ווערט דאָך דעמאָלט די מצוה געטאָן בלויז מיטן כח המעשה אַליין, איז ער דאָך דאַן פאַרבונדן מיטן אויבערשטן נאָר מיט זיין כח המעשה אַליין — דער רצון העליון איז אָבער, אַז דער גאַנצער איד מיט אַלע זיינע כחות זאָל ווערן פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, דורך דעם וואָס אַלע זיינע כחות וועלן מקיים זיין די מצוה [9].

נאָר פונדעסטוועגן, כאָטש אַז דער רצון העליון איז אַז אַלע כחות, אויך די כחות פנימיים, דאַרפן זיין פאַר־בונדן מיטן אויבערשטן — ואדרבה, כחות פנימיים זיינען העכער און איי־דעלער פון דעם כח המעשה — איז אָבער פאַרט די עבודה מיט די כחות פנימיים, אהבה ויראה, ניט אַן ענין פאַר זיך, וואָרום דער תכלית פון דער אהבה ויראה איז, זיי זאָלן ברענ־גען חיות אין קיום המצוות בפועל [10]; ווייל תכלית הכוונה איז: דירה בתח־תונים דוקא, וואָס דאָס קומט דורך כח התחתון שבאדם — דורך מעשה המצוות בפועל. די שלימות הכוונה פון דירה בתחתונים אָבער ווערט אויסגעפירט — בשעת אַז דער קיום המצוות איז בכל כחותיו.

---

8) ב״ר רפמ״ד.

9) ראה לעיל ע׳ 897.

10) ראה תניא פ״מ: נק׳ גופ״ן.. תכלית האהבה היא העבודה מאהבה.

און דאָס איז דער פשט פון דעם וואָס די עבודה בכחות הפנימיים, אהבה ויראה, ווערן אָנגערופן „דרכי הוי׳״: דער תכלית איז מעשה המצוות, המעשה הוא העיקר, מיט דעם נעמט מען עצמות ומהות אין־סוף ברוך הוא. אָבער בכדי אַז דער פאַר־בונד מיט עצמות זאָל ניט פאַרבלייבן בהעלם, אויף דעם זיינען די „דרכי הוי׳״, די עבודה פנימית אין השגה און אהבה ויראה, וואָס זיי זיינען די דרכים וועלכע פאַרבינדן (בגילוי)[11] עצמות המלך מיט דער מעשה בפועל.

ד. דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין דעם לשון פון אַלטן רבי׳ן: „דרכי הוי׳״, לשון רבים. בנוגע קיום המצוות בפועל זאָגט ער „המעשה (ולא „העשיות״) אשר יעשון״, לשון יחיד, און בנוגע די דרכים זאָגט ער „דרכי״, לשון רבים — ווייל מעשה המצוות, איז הגם אַז ס׳זיינען פאַראַן תרי״ג מצוות, איז אָבער זייער ענין איין זאַך — דער שעבוד פון כח המעשה צום אויבערשטן; בשעת עס רעדט זיך אָבער וועגן עבודה פנימית, זיינען שוין דאָ פאַראַן חילוקי מדרי־גות, און ביי יעדן אידן לויט זיין מדריגה.

און, בכלל, טיילן זיך די דרכים אין צוויי סוגים (אָדער — בנוסח אחר: אַ דרך דינט אויף צוויי זאַכן)[12]: העלאה מלמטה למעלה והמשכה מלמעלה למטה (פון פעלד און דאַרף און שטאָט צו היכל המלך, פון היכל המלך ביז צום פעלד), וואָס דאָס איז דער כללות החילוק פון דער עבודה פון חודש ניסן צו דער עבודה פון חודש תשרי: ניסן איז המשכה און תשרי העלאה[13]), כמבואר במקום אחר.

און דעריבער איז דער מנהג צו דרש׳נען צוויי מאָל אַ יאָר — שבת פאַר פסח און שבת שובה, ווייל דאַן איז דער זמן פון די צוויי סוגי עבודות: שבת פאַר פסח — המשכה, און שבת שובה — העלאה, און אין די צוויי דרשות ווערן שוין נכלל אַלע עבודות פון יאָר: די ענינים פון זומער — אין דער דרשה פון שבת הגדול, און די ענינים פון ווינטער — שבת שובה.

(משיחת שבת שובה תשי״ט)

---

11) כי ב„דירה״ ב׳ ענינים: א) בדירה נמצא כל העצם (וכמו בדירת האדם שעצמותו דר בהדירה) — וזה נעשה ע״י קיום המצות במעשה דוקא. ב) בדירה נמצא הוא בגילוי — וזה נעשה ע״י האהוי״ר דוקא הנותנים חיות בהמצוה.

12) ראה ביאוה״ז ר״פ וישלח. ד״ה ה׳ יחתו תרפ״ט פ״ו.

13) ראה זח״ב (קפו, א): החדש הזה לכם כו׳ כסדר דאתוון אביב כו׳ ירחא שביעאה דילי איהו מסופא דאתוון. ושם (נא, ב): אתוון כו׳ כסדרן כו׳ אשתכחו בחסד כו׳ למפרע כו׳ משתכחו בגבורה. — ולהעיר מלקוטי תורה להאריז״ל פ׳ ויצא ד״ה ענין הז׳ כוכבי לכת: מניסן ועד אלול כו׳ זכרים כו׳ חג״ת נה״י כו׳ ומתשרי כו׳ גבורות גשמים או״ח נוקבא (וצ״ע ממ״ש להיפך: בטעמי המצות פ׳ בא — הובא בעטרת ראש בתחלת הדרוש לעשי״ת, — בפרי עץ חיים שער ר״ה פ״ד, בשער הכוונות ענין ר״ה ד״א, בנהר שלום — בסוף ע״ח דפוס ווארשא — בסופו). וראה קהלת יעקב מע׳ יב חדשים.

חג הפסח

א. הא לחמא עניא . . לשנה הבאה בני חורין:

די ערשטע פיסקא וואָס מען זאָגט אין דער הגדה איז „הא לחמא עניא". די פיסקא זאָגט מען ניט באַלד אין אָנהויב פון פראַוועט דעם סדר, פאַר קידוש, אָדער גלייך נאָך דעם, נאָר מ'זאָגט עס אין אָנפאַנג פון דער הגדה[1], וואָס איר ענין איז סיפור ביציאת מצרים[2], און דעריבער: א) שטייט עס באַלד נאָכן סימן „מגיד", ב) ביי דער פיסקא הויבט מען אויף די קערה[3], אָדער, כמנהגנו, מען דעקט אָפּ מקצת המצות, ווייל די הגדה וסיפור ביציאת מצרים דאַרף זיין „על המצות"[4].

דערפון איז קלאָר, אַז דאָס וואָס מען זאָגט די פיסקא אין אָנהויב פון אָפּריכטן דעם סדר, איז דאָס ניט נאָר מצד דעם וואָס איר תוכן איז צו איינלאַדן צום סדר־טיש די אַלע וואָס האָבן ניט די צרכי הסעודה והפסח („כל דכפין כו' דצריך — ייתי כו'"), ובמילא דאַרף מען עס טאָן וואָס פריי־ער — ווארום אויב אַזוי האָט מען עס געדאַרפט זאָגן נאָך פריער, באַלד קומענדיק אַהיים, אָדער נאָך פריער, איידער מען גייט אַוועק פון שול, וואו עס געפינען זיך אַ סך מענטשן וואָס קענען הערן די איינלאַדונג — נאָר בעיקר ווייל דאָס איז די התחלה פון סיפור ביציאת מצרים[5]), וואָס דערפאַר קען עס ניט קומען פאַר דעם סימן פון „מגיד".

דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס האָט מען די פיסקא „הא לחמא עניא" אַריינגעשטעלט אין סדר פון „מגיד" — און נאָך מער: דערפון וואָס די פיסקא איז דער אָנהויב פון דער הגדה, איז משמע אַז אין „הא לחמא עניא" איז אָנגעדייטעט דער כללות הסיפור — וויבאַלד אַז לויט דעם אָנגענומע־נעם נוסח[6]) איז, לכאורה, ווערט דאָ גאָרניט דערציילט וועגן יציאת מצ־רים?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס דער תוכן פון דער פיסקא באַשטייט פון דריי באַזונדערע פרטים, וואָס האָבן ניט, לכאורה, קיין פאַרבונד צווישן זיך: א) ער איז מודיע אַז אָט די מצה וואָס געפינט זיך ביים טיש איז עס די „לחמא עניא" וואָס אונזערע אבות האָבן געגעסן אין ארץ מצרים; ב) ער לאַדט איין אַלע הונ־געריקע און נצרכים זאָלן קומען פראַ־ווען דעם סדר; ג) אַ בקשה ובטחון אַז כאָטש „השתא הכא" און „השתא עב־דין" (דעם יאָר זיינען מיר דאָ, אין

1) ראה דיוק הרמב"ם בלשונו בסוף הל' חומ"צ: סדר עשית מצות אלו כו' קידוש (רפ"ח) כו' נוסח ההגדה כו' הא לחמא כו'.

2) הגדה ע"ש והגדת לבנך, וי"מ הגדה שהוא ל' הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארמ"צ כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום לד' אלקיך שבחית יומא דין. וכן תרגמו ר' סעדי' בערבי (אבודרהם).

3) רא"ש סוף פסחים. שו"ע אדמוה"ז תאו"ח סתע"ג, סל"ו.

4) שו"ע שם וס"כ.

5) ומטעם זה ראינו אשר הביאורים של רבותינו נשיאנו שהיו מבארים את ההגדה בלילות הפסח, שהוא מצד מצות סיפור יציאת מצרים, היו מתחילים מהפיסקא הא לחמא עניא (משיחת ליל ב' דחג הפסח תשח"י).

6) משא"כ בנוסח הרמב"ם: ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא כו'.

גלות, און מיר זיינען עבדים) איז „לשנה הבאה" וועלן מיר זיין „בארעא דישראל" און „בני חורין".

ב. פאראן מפרשים וואס זיינען מבאר דעם פארבונד פון די ערשטע צווי פרטים: די גמרא [7]) זאגט אז דער וואס דינגט אידישע פועלים, דארף ער זיי שפייזן אין דער צייט פון זייער ארבעט. וויבאלד אבער אז אידן זיינען בני אברהם יצחק ויעקב, זיי זיינען „בני מלכים" [8]), אדער ווי דער לשון אז אידן זיינען „מלכים" [9]) — איז אויב אפילו ער זאל זיי געבן „כסעודת שלמה בשעתו", וועט ער נאך אלץ פאר זיי ניט יוצא זיין. דעריבער איז די איינציקע עצה, אז ער זאל מיט זיי פריער אויסריידן, וואס ער וועט זיי געבן עסן פת מיט קטנית וכו'. דאס זעלבע איז אויך בא דער איינלאדונג ליל פסח: וויבאלד אז ער גייט איינלאדן אידן — „כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח" — איז ווויסנדיק אז די וואס וועלן צו אים קומען עסן, זיינען „בני מלכים" אדער „מלכים", און אפילו אז ער וועט זיי געבן כסעודת שלמה בשעתו, וועט עס אלץ ניט זיין גענוג — דעריבער איז ער מקדים און באווארנט זיך: „הא לחמא עניא", און אויף דעם לחם איז ער זיי מזמין, און מער פון דעם איז ער זיך ניט מתחייב צו געבן.

אבער לויט דעם ביאור וואלט דאך געווען גענוג ער זאל זאגן די ווערטער „הא לחמא עניא". צוליב וואס איז

7) ב"מ פג, א.
8) שבת סז, א וש"נ. זח"א כז, ב.
9) ברכות ט, ב. הקדמת ת"ז (א, ב). וראה שבת נט, ב: מידי דהוה אאבנט של מלכים.

מען מוסיף: „די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים"?

בנוגע דעם פארבונד פון צווייטן ענין מיטן דריטן ענין — „כל דכפין כו'" מיט „השתא הכא כו'" — ווילן מפרשים מסביר זיין מיטן מאמר רז"ל [10]) „גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה", אז אין זכות פון מזמין זיין עניים און געבן זיי די מעגלעכקייט צו פראוון דעם סדר, „וייכול", „ויפסח", וועט דורך דעם קומען די גאולה, אז „לשנה הבאה בארעא דישראל" און „בני חורין".

ס'איז אבער נאך אלץ ניט פארשטאנדיק, וואס זיינען די צווי פרטים: „בארעא דישראל" און „בני חורין"; און פארוואס טיילט מען עס פאנאנדער אין צווי פאלן: „השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל", „השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין"? עס וואלט דאך געווען גענוג ווען עס וואלט געשטאנען אין איין פאל, השתא הכא ועבדין לשנה הבאה בארעא דישראל ובני חורין.

ג. ס'איז ידוע דער מאמר רז"ל אויפן פסוק „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל": „מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" [11]) און אויך מה שהוא מצוה לישראל הוא עושה. דאס וואס דער אויבערשטער הייסט די אידן טאן, טוט ער

10) ב"ב י, א.
11) שמו"ר פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פ"א, ה"ג. — וזהו אתדל"ע שקדמה לאתדל"ת, קדשנו במצותיו ואח"כ כל השונה כו' הקב"ה שונה כנגדו, ציצית שלמטה מעוררים ציצית שלמעלה בתוס' אורות וכו', באתדל"ת אתדל"ע. וזהו מש"כ בפנים און אויך מה שהוא כו'. ועיין תו"א ביאור לד"ה כי עמך מקו"ח, ובכ"מ.

אַליין. איז דאָך דערפון מובן, אַז בליל הפסח זאָגט דער אויבערשטער די פיסקא „הא לחמא עניא". אויך ביי דעם אויבערשטן איז שייך, כביכול, דער ענין פון גלות און גאולה: ווען אידן זיינען אין גלות איז כביכול אויך די שכינה אין גלות, ווי עס שטייט [12]: „בכל צרתם לו צר", שכינ־תא בגלותא, און דורך דעם וואָס אידן וועלן נגאל ווערן וועט אויך די שכינה נגאל ווערן פון גלות. וואָס דערפאַר זאָגט דער אויבערשטער: „כי קרובה ישועתי (מיין ישועה) לבוא" [13].

דער ענין פון גלות איז, אַז דער וואָס געפינט זיך אין גלות איז בתכ־לית המיצר וההעלם, אויך ווען זיין מציאות איז גאַנץ, פונקט ווי בשעת ער איז אויף דער פריי. און דאָס מיינט דער גלות שלמעלה: הגם אַז אויך בזמן הגלות איז דאָך אין יעדער נברא פאַראַן דער חיות אלקי וואָס באַשאַפט און באַלעבט אים שטענדיק בכל רגע ורגע, זעט זיך אָבער דער חיות אלקי לגמרי ניט אָן, ער שטייט במיצר והעלם. און ווי אַזוי ווערט דער גלות שלמעלה — צוליב דעם גלות פון אידן.

און דאָס איז ער מבאר אין דעם ערשטן טייל פון דער פיסקא „הא לחמא עניא", מצד דעם עניות בדעת וואָס איז דאָ ביי אידן („אין עני אלא בדעה") [14], ווערט „די אכלו אבהתנא", עס ווערט אויפגעגעסן כביכול די בחינה פון „אבהתנא", דאָס מיינט, עס ווערט נתעלם די מוחין שלמעלה (מוחין ווערן אָנגערופן מיטן נאָמען אבות, ווייל זיי זיינען דער מקור פון מדות) [15], וואָס דערפאַר איז אויך למטה ניטאָ קיין ידיעה אין אלקות; אַזוי ווי ס'איז געווען „בארעא דמצ־רים" (וואָס גלות מצרים איז אַ שורש צו אַלע גליות, און אַלע גליות ווערן אָנגערופן על שם מצרים) [16], אַז פרעה, דער מלך פון מצרים, האָט געזאָגט „לא ידעתי את ה'" [17], ער וויל ניט וויסן פון דער גאַנצער מציאות פון ג־טלעכקייט, און דער גאַנצער אַרום האָט מסכים געווען מיט אים.

די גאולה שלמעלה קומט דאָך דורך דער גאולה פון אידן. אויף דעם זאָגט ער ווייטער אין צווייטן טייל, די בקשה און הבטחה וואָס דער אויבערשטער זאָגט צו יעדער אידן: „כל דכפין ייתי וייכול". ניט קוקנדיק אויפן חושך הגלות איז דער אויבערשטער מבטיח, אַז יעדער איד וואָס איז נאָר הונגעריק נאָך ג־טלעכקייט, וועט אים דער אויבערשטער זעטיקן זיין הונגער.

דאָס איז דאָך אָבער ניט מער ווי „די מחסורו" [18], מען גיט אים נאָר וואָס אים פעלט, ער זאָל ניט זיין הונגעריק. עס איז אָבער נאָך ניט קיין עשירות. בשעת אָבער אידן באַ־קומען „די מחסורם", ווערט שוין ביי

---

12) ישעי' סג, ט.

13) ישעי' נו, א. — מרז"ל (מגילה כט, א) גלו שכינה עמהן כו' ושב עמהן מבין הגליות מבאר רק (מדרי') השכינה שהיא עמהן מוסיף בכתובים שבפנים (מדרי') השכינה שהיא שם ג"כ במצב של גלות וצ"ל ישועתי. וכנוסח בהושענא: גוי ואלקים דרושים לישע כו' ובש"ב (ז, כג) פדית לך ממצרים גוים ואלקיו. וקי"ל. ואכ"מ.

14) נדרים מא, א.

15) תניא פ"ג.

16) ויק"ר פי"ג, ה.

17) שמות ה, ב.

18) דברים טו, ח. וראה כתובות סז, ב.

זיי אַ העכערע השגה און עס פאַדערט זיך ביי זיי אויך עשירות. און אויף דעם זאָגט ער ווייטער, „כל דצריך": ווער נאָר עס דאַרף און פאַדערט עשירות, וועט מען אים אויך דאָס געבן — „ייתי ויפסח", וואָס „פסח נאכל על השובע"[19], עס איז ניט קיין ענין פון זעטיקן דעם הונגער, ווייל ער איז שוין זאַט אויך פריער; דאָס איז אַן ענין פון עשירות — דרך חשיבות וגדולה — העכער ווי „די מחסורו".

דערנאָך, אין דעם דריטן טייל פון פיסקא, איז ער מבאר די תוצאה און דעם תכלית פון „וייכול" און „ויפסח": די עשירות בדעת וואָס אידן וועלן באַקומען, וועט ביי זיי פועל'ן אַז כאָטש „השתא הכא" איז „לשנה הבאה (וואָס „לשנה הבאה" מיינט ניט דוקא אַז מען דאַרף וואַרטן ביז איבער אַ יאָר, דאָס קען זיך אָפּטאָן באַלד, ובמילא וועט פסח הבא, איבער אַ יאָר, „לשנה הבאה", שוין זיין אַזוי) בארעא דישראל": „ארץ" איז פון לשון רצון וכמאמר רז"ל[20] „למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה", און „ישראל" איז ר"ת „יש ששים רבוא אותיות לתורה"[21] — „ארץ ישראל" מיינט דער רצון אין תורה. אַז מצד דעם עשירות בדעת, וואָס דאָס ברענגט אויך עשירות בגשמיות (וואָרום אַלע ענינים שבגשמיות נעמען זיך פון זייער ענין אין רוחניות), וועט דער רצון פון יעדער אידן זיין אין תורה.

ווייל „בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן"[22]). יעדער איד מצד זיין אמת'ן רצון איז דאָך שיין און גוט[23]), נאָר די עניות פאַרשטעלט אויף דעם רצון. בשעת אָבער עס וועט אַראָפּגענומען ווערן די עניות בגשמיות[24]) און די עניות בדעת, וועט דער אידישער יופי אַרויסקומען אויך בגילוי: „כולך יפה רעיתי ומום אין בך"[25]) — ס'איז ניטאָ קיין מום אין אידן, עס וועט ביי זיי ניט פעלן אין קיין איינער פון די רמ"ח מצות עשה שכנגד רמ"ח אברים[26]) און אין קיין איינער פון די שס"ה לא תעשה שכנגד שס"ה גידים[27]).

און דער „בארעא דישראל" וועט ברענגען אַז „לשנה הבאה בני חורין": בשעת דער רצון פון יעדער אידן וועט זיין אין תורה ומצותי', וועט מען ווערן „בני חורין", באַפרייט ווערן פון גלות דורך משיח צדקנו, (וואָס וועט קומען צום „דור שכולו זכאי")[28]), און דאַמאָלס וועט זיך אָנהייבן די גאולה, כפסק דין הרמב"ם אין דעם סדר בזה: עס וועט אויפשטיין אַ מלך פון בית דוד, וואָס לערנט תורה און איז עוסק אין מצוות כו' און בויען דעם מקדש (און דאַן) צונויפזאַמלען

19) פסחים ע, א. שו"ע אדמוה"ז ר"ס תע"ז.

20) ב"ר פ"ה, ח.

21) מגלה עמוקות אופן קפו (הובא בילקוט ראובני ר"פ בראשית. בילקוט חדש ערך תורה סימן קעח. ועוד). ויש שהעירו מז"ח רות עה"פ וזאת לפנים בישראל. ואף שמספר בנ"י הוא יותר מששים רבוא כ"י, הנה נודע שמספר זה הוא מספר השרשים וכל שרש מתחלק כו' — תניא פל"ז עיין שם.

22) נדרים סו, א.

23) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

24) מעבירין את האדם כו' על דעת קונו כו' דקדוקי עניות. וראה שם חדא"ג (עירובין מא, ב).

25) שה"ש ד, ז. וראה לקו"ת נצבים מה, ג.

26) מכות כג, סע"ב. זח"א קע, ב.

27) זהר שם.

28) סנהדרין צח, א.

די פאַרוואָגלטע אידן[29]) — מען וועט גיין אין „ארעא דישראל" אויך בגש־מיות, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

ד. על פי זה וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס די פּיסקא האָט מען אַריינגעשטעלט אַלס אָנהויב פון סיפור יציאת מצרים, ווייל די פּיסקא אנט־האַלט דעם כללות הסיפור פון יציאת מצרים:

ווי דערמאָנט פריער, איז מצרים אַ שורש צו אַלע גליות און יציאת מצרים איז אַ שורש צו אַלע גאולות, ביז צו דער גאולה העתידה, וואָס זי וועט זיין (בכמה פרטים) ענלעך צו יציאת מצרים כמו שכתוב[30]) „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפ־לאות". תכלית הסיפור פון יציאת מצרים איז צו מעורר זיין ביי אידן די אמונה בכלל (בשעה שיש מצה לפניך — מיכלא דמהימנותא) און די אמונה אין ביאת המשיח ביחוד, וואָס די אמונה וועט ברענגען די גאולה בפועל, אַזוי ווי ס'איז געווען ביציאת מצרים, אַז „בזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים"[31]).

איז בשעת מען באַטראַכט זיך אין דעם מצב אין וועלכן מען געפינט זיך, ווי דער חושך הגלות ווערט גרעסער פון טאָג צו טאָג, און ווי די גמרא[32]) זאָגט „אין יום כו'", קען מען דאָך ווערן פאַרצווייפלט ח"ו — אויף דעם איז מען מודיע באַלד בתחילת אמירת ההגדה, אַז ניט קוקנ־דיק אויפן גודל החושך, בעט זיך כביכול דער אויבערשטער ביי יעדער אידן, עס זאָל ביים אידן זיין דער „דכפין" און דער „דצריך", ער זאָל נאָר פאַרלאַנגען פון דעם אויבערשטן, און ער זאָגט אים צו, אַז ער וועט אים געבן ניט נאָר דעם „וייכול" נאָר אויך דעם „ויפסח", און דורך דעם וועט מען צוקומען צו „ארעא דיש־ראל" און מען וועט ווערן „בני חורין" — בקרוב ממש.

(משיחות ליל ב' דחג הפסח תש"כ)

ה. חכם מה הוא אומר . . אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן:

אין דער שאלה וואָס דער חכם פרעגט און אין דער תשובה וואָס מען ענטפערט אים, פרעגן מפרשי ההגדה: פאַרוואָס האָט מען אויס־געקליבן פון אַלע הלכות פסח דוקא די הלכה „אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"? דער חכם פרעגט דאָך און וויל וויסן בנוגע אַלע הלכות וואָס זיינען נוגע צו פסח — עדות חוקים און משפטים, האָט מען דאָך אים געדאַרפט ענטפערן און ערקלערן כמה וכמה דינים און לויט'ן סדר הלילה, און ניט אָנהייבן דין און... דוקא דעם לעצטן — אַז מען האַלט שוין נאָכ'ן פסח, דעם דין פון אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק, וואָס איז בכלל די שאלה פון דעם חכם. אויב ער איז אַזאַ וואָס תורה רופט אים אָן מיטן נאָמען חכם, ווייסט ער דאָך אַליין די דינים, און וויבאַלד אַז ער ווייסט דיני התורה, איז וואָס איז דער מייך פון זיין שאלה „מה העדות וגו'"?

---

29) רמב"ם הל' מלכים פי"א, ה"ד. וראה מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (בקובץ מכתבים ח"א מכתב ט).

30) מיכה ז, טו.

31) מכילתא שמות יד, לא.

32) סוטה מח, א.

דער סדר פון ליל הפסח איז בדרך שאלה ותשובה [33]). דערפאַר איז דער דין [34]) אַז דער וואָס האָט ניט קיין בן דאַרף אים זיין פרוי פרעגן און אויב ער האָט ניט קיין פרוי דאַרף ער זיך אַליין פרעגן מה נשתנה כו׳. במילא קען מען ערקלערן די שאלת החכם, אַז כאָטש ער איז אַ חכם און יודע את התורה, פונדעסטוועגן דאַרף ער פרעגן, ווייל אַזוי איז דער סדר פון ליל הפסח.

דאָך איז מובן, אַז וויבאַלד די תורה שטעלט אויס די כללות השאלות וה־תשובות אין פיר סוגים פון ארבעה בנים, און דער העכסטער סוג פון זיי איז חכם, איז אין זיין שאלה „מה העדות גו׳" מרומז דער העכסטער סאָרט שאלות — ובפרט לפי המבואר בכתבי האריז״ל [35]), אַז די ארבעה בנים זיינען כנגד די ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה און עשי׳ [36]) און חכם איז כנגד אצילות, איז דאָך אַ ודאי, אַז אין שאלת החכם איז מרומז דער העכסטער סאָרט שאלה וואָס עס קען נאָר זיין — און די תשובה אויף דער שאלת החכם פאַר־ענטפערט די שאלות. איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: א) וואָס איז די ספע־ציעלע חכמה און די טיפקייט פון דער שאלה „מה העדות גו׳ אשר צוה הוי׳ אלקינו אתכם"? דאָס קען דאָך פרעגן אויך אַזאַ וואָס האָט גאָר ווייניק געלערנט און האָט אַ גאָר קליינע ידיעה אין מצוות התורה. ב) וואָס איז די טיפקייט אין דער תשובה „אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"? ג) ס׳איז דאָך אַ בפירוש׳ע משנה [37]), און בן עשר — איז שוין למשנה [38]). יעדער איינער וואָס האָט נאָר גע־לערנט משניות ווייסט דעם דין פון „אין מפטירין כו׳".

ו. ווי געזאָגט פריער איז חכם כנגד אצילות. אין עולם האצילות איז ביטול במציאות, וואָס דאָס איז דאָך דער ענין פון חכמה, כח מ״ה, דער כח פון ביטול וואָס לייכט אין אצילות. און דער וואָס האַלט ביי ביטול במציאות הייסט חכם.

מצד ביטול במציאות, אַז מען איז ניט קיין מציאות פאַר זיך נאָר אינ־גאַנצן בטל און איבערגעגעבן צום אויבערשטן, איז דער קיום פון אַלע מצוות אויפן זעלבן אופן. בשעת מען פילט די אייגענע מציאות, דאַן זיינען פאַראַן חילוקים אין מצוות: די מצוות וועלכע מען ווייסט זייער טעם און מען פאַרשטייט זיי, האָט מען אין זיי מער געשמאַק ווי אין די מצוות וועלכע מען איז מקיים מיט קבלת עול, ווייל „חוקה חקקתי גזירה גזרתי" [39]). ובמי־לא האָט דעמאָלט אַן אָרט צו פאַנאַדערטיילן די מצוות אין דריי סוגים: חוקים, עדות און משפטים. חוקים האָבן גאָר ניט קיין אָרט אין שכל, עדות האָבן אַן אָרט אין שכל (אַליין וואָלט מען טאַקע ניט פאַר־שטאַנען אַז מען דאַרף זיי טאָן אָבער

33) ראה ספר החינוך מצוה כא, ובמנחת חינוך שם. הגדה שבח פסח. ועייג״כ שו״ת הרא״ש כלל כד, ס״ב. מצה זו תש״ד.

34) שו״ע אדמוה״ז חאו״ח סתע״ג, ס״מ.

35) פע״ח שער כא, פ״ז. סידור האריז״ל.

36) חכם — אצילות, רשע — עשי׳, תם — בריאה ושאינו יודע לשאול — יצירה. וראה לקוטי שיחות ח״א חג הפסח.

37) פסחים קיט, ב. וראה סנה׳ (ו, א) טעה בדבר משנה חוזר.

38) אבות ספ״ה. ועיין הל׳ ת״ת לאדה״ז (רפ״א): בימיהם כו׳ (שם ס״ו) ובזמנה״ז כו׳.

39) במד״ר ר״פ חקת. רמב״ם סוף הל׳ מקואות.

נאָך דעם ווי תורה האָט אונז אָנגעזאָגט אויף די עדות, האָבן זיי אַן אָרט אין שכל), און משפטים זיינען אַזעלכע מצוות וואָס שכל אַליין איז זיי מחייב, כמאמר רז״ל [40]: „אילמלא לא ניתנה תורה (ח״ו) היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה". אָבער מצד דעם ביטול במציאות פון חכמה — אצילות — איז ניטאָ קיין אונטערשייד צי מען פאַרשטייט יאָ אָדער מ'פאַרשטייט ניט, אַלע מצוות איז מען מקיים מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט זיי געהייסן; און אויך האָט מען דאַן אַ געשמאַק אין אַלע מצוות, אַפילו אין די מצוות וועלכע האָבן גאָר ניט קיין אָרט אין שכל, האָט מען אין זיי דעם גרעסטן געשמאַק, ווייסנדיק אַז דאָס איז דער רצון העליון. וכמאמר הידוע: „אילו נצטוה לחטוב עצים" [41], ווען מיר וואָלטן אָנגעזאָגט געוואָרן פון אויבערשטן צו האַקן האָלץ וואָלטן מיר דאָס געטאָן מיטן זעלבן חיות ווי ביים מקיים זיין די מצוה פון הנחת תפלין וכיו״ב.

און דאָס טענה'ט דער חכם: „מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה הוי' אלקינו אתכם". פאַרוואָס טיילט מען פאַנאַנדער די מצוות אין באַזונדערע סוגים? מצד דעם ביטול במציאות פון חכמה דאַרפן ניט זיין קיין שום חילוקים; אין אַלע מצוות איז פאַראַן בלויז איין נקודה — קיום רצון העליון.

נאָך מערער: די שאלת החכם איז ניט נאָר אויף עדות און משפטים פאַרוואָס זיי זיינען אויסגעטיילט פון חוקים, נאָר די שאלה איז אויך אויף חוקים אַליין: מצד דעם ביטול במציאות פון אצילות איז ניט שייך דער גאַנצער ענין פון חוקים. דער טייטש פון חוקים איז כמאמר רז״ל: „חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחריי". דאָס קען מען זאָגן נאָר ביי אַזאַ וואָס פילט עפּעס אַ מציאות אויסער דעם אדון, דאַרף מען אים אָנזאָגן, אַז „אין לך רשות להרהר אחריי", ער זאָל עס טאָן מיט קבלת עול; בשעת אָבער ער איז אינגאַנצן בטל בתכלית, אַז אויסער דעם מציאות האדון איז גאָר ניטאָ — איז פּונקט ווי ס'איז ניט שייך צו אָנזאָגן דעם אדון אַליין ער זאָל ניט מהרהר זיין אחרי פקודתו, אַזוי איז דאָס ניט שייך צו אָנזאָגן דעם עבד וואָס שטייט בתכלית הביטול און ער איז נאָר — אדון. אַזאַ עבד איז מקיים די פקודת האדון ניט אין אַן אופן פון חוקה, בדרך קבלת עול, נאָר זיין קיום קומט בדרך ממילא, מצד דעם וואָס ער איז בטל און מיוחד בתכלית מיטן אדון.

און דאָס איז דער פירוש „חכם מה הוא אומר כו'": די נשמה פון יעדן אידן במהותה העצמי איז טהורה היא בחינת אצילות [42], נאָר זי האָט אַראָפּגענידערט למטה דורך די עולמות בריאה יצירה עשי', ביז זי האָט זיך אָנגעטאָן אין אַ גוף. פרעגט די טהורה היא פון דער נשמה: „מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה הוי' אלקינו אתכם" — צוליב וואָס דאַרף דער קיום המצוות זיין אין אַן אופן פון התחלקות „העדות והחוקים והמשפטים — אשר צוה הוי' אלקינו אתכם", די התחלקות וואָס איז פאַראַן ביי איך, נבראים פון עולמות בריאה

40) עירובין ק, סע״ב. וראה לעיל ע' 890 בהערה.

41) לקו״ת שלח מ, א.

42) לקו״ת ראה כח, ג. שה״ש ח, ג.

יצירה עשי׳? מצד אונז, מצד דעם שורש הנשמה, איז דער קיום המצוות אין אַ סך אַ העכערן אופן, אַלע ענינים זיינען אין אַן אופן פון מ״ה — ביטול במציאות.

(נאָך טיפער: דאָס וואָרט מ״ה גייט אויך אַריין אין שאלת החכם. די שאיפה פון אצילות איז אויף צוקומען צו העכער פון אצילות, און דאָרטן איז דער ענין פון „מה״, ביטול במצי־אות, אויך ניט שייך. וואָרום דער תואר „ביטול במציאות״ ווייזט אַז ס׳איז דאָ אַ מציאות וועלכע איז בטל, און העכער פון אצילות — וואוהין דעם חכם שטרעבט צו צוקומען — איז דער ענין פון „מה״ אויך ניט שייך. דערפאַר פרעגט דער חכם זיין שאלה אויף אויף דער מדריגה פון „מה״, ער וויל זיך אַרויסהויבן אויך פון דער מדריגה).

ז. אויף דעם קומט דער ענטפער: „ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח״.

פסח איז דער טייטש „דילוג״, אי־בערשפּרינגען — ניט מיט אַ סדר והדרגה. אַזוי איז דאָך געווען דער גילוי אלקות אין דער נאַכט פון פסח: „נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא״, עס האָט זיך אַנטפּלעקט דער אויבערשטער „בכבו־דו ובעצמו״[43], וואָס ער איז העכער פון אַלע פיר עולמות (וואָס דאָס איז דאָך אויך מרומז אין די פיר לשונות: „ולא מלאך״, „ולא שרף״, „ולא שליח״, „ולא אחר״, — אַנטקעגן די ד׳ עולמות[44]); און וואו איז אַראָפּ־געקומען דער גילוי — אין „מצרים ערות הארץ״[45], ארץ „מלאה גילו־לים״[46] (וואָס דאָס איז שלא בערך נידעריקער ניט נאָר פון אצילות, מקום החכם, נאָר אפילו פון עשי׳, מקום הרשע, ווייל מען רעדט דאָך וועגן אַ אידישן רשע, וואָס אַ איד, אפילו אַ רשע גמור איז ביי אים אויך פאַראַן די נשמה בבחינת מקיף[47]), און אויך זיין גוף איז פון קליפת נוגה. מה שאין כן מצרים, איז שלש קליפות הטמאות לגמרי, און וועלכע טומאה — מלאה גילולים — טומאת עבודה זרה, (ששקולה כנגד כל התו־רה[48]). איז דאָך מובן אַז המשכת העצמות אין ארץ מלאה גילולים איז עס אין אַן אופן פון „דילוג״, אינגאַנצן ניט אין סדר והדרגה.

קען מען דאָך מיינען, וויבאַלד ס׳איז אַן ענין פון „דילוג״, דאַרף אין דעם קיין סדר ניט זיין, וואָרום סדר והדרגה איז דאָך דער היפך פון דילוג, אויף דעם איז דער ענטפער: „כהלכות הפסח״. אויך אין קרבן פסח דורך וועלכן מען האָט ממשיך געווען דעם „ופסח הוי׳״, דעם דילוג למעלה מהדרגה, אויך אין דעם זיינען געווען הלכות פרטיות ובסדר והדרגה דוקא („אל תיקרי הליכות אלא הלכות״[49]), ד. ה. אַז הלכות זיינען הליכות מלמעלה למטה און מלמטה למעלה, כמה וכמה דרגות): נעמען דעם קרבן פסח דעם צענטן טאָג אין ניסן, אים שחט׳ן,

43) מלכות דאין סוף ועצמות דאין סוף שלפני הצמצום (כתבי כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע. — הובא ב„הגדה עם לקוטי מנהגים וטעמים״ — הוצאת „קה״ת״ ע׳ 25).

44) ראה לקו״ת צו יב, ג.

45) בראשית מב, ט. וראה קה״ר פ״א, ד.

46) רש״י שמות ט, כט. והוא מש״ר שם.

47) תניא פי״א.

48) קידושין מ, א.

49) מגילה כח, סע״ב. נדה עג, א. וידוע דכל א״ת ברז״ל בא להוסיף (ראה ד״ה מי העיר תש״ג ובהמצויין שם).

מקריב זיין און עסן, מיט זייערע אַלע פרטי דינים בסדר מסודר. ווייל דער רצון העליון איז אַז אויך די ענינים פון למעלה מהגבלה זאָלן אַראָפּקומען אין מדידה והגבלה דוקא.

און דאָס איז דער ענטפער אויף דער שאלת החכם: מען דאַרף האָבן די התחלקות פון עדות חוקים און משפטים, הגם די עבודה דאַרף זיין מצד עצם הנשמה וואָס איז העכער פון יעדער התחלקות — ווייל די כוונה העליונה איז, אַז אויך די עבודה פון עצם הנשמה ווי זי איז מיוחד מיט עצמות, וואָס איז העכער פון התחלקות, דאַרף אַראָפּגעטראָגן ווערן אין דער התחלקות פון אַן עבודה מסודרת אין עדות חוקים און משפטים.

ח. און דער הסבר אויף דעם איז — „אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", אַז דעם קרבן פסח דאַרף מען עסן בסוף כל הסעודה על השובע, כדי די אכילה זאָל זיין מיט הנאה און חשיבות[50]; און נאָך דער אכילת הפסח, טאָר מען ניט עסן קיין שום שפייז, בכדי עס זאָל ביי אים ניט נתבטל ווערן דער טעם הפסח.

זעט מען אין דעם צוויי הפכים: אכילת הפסח דאַרף זיין ניט צו זעטיקן דעם הונגער („די מחסורו"), און פונדעסטוועגן דאַרף זיין אין דעם אַ טעם און הנאה, דאָס הייסט, אַז די הנאה פון אכילת הפסח איז ניט פון דעם וואָס עס ווערט דערפילט זיין חסרון, נאָר פון אַ העכערן ענין — „עשירות": העכער פון די זאַכן וואָס זיין מציאות פאָדערט, העכער פון זיינע כחות — און דאָך האָט ער אין דעם אַ הנאה. זיין הנאה און געשמאַק איז אין אַ זאַך וואָס איז לגמרי העכער פון זיין מציאות.

דאָס מיינט, אַז אויך דעם פאַרבונד פון עצם הנשמה מיט עצמות ווי דאָס איז העכער פון כחות פרטיים, דאַרף מען אַראָפּטראָגן און ממשיך זיין אין כחות פנימיים, אָנהויבנדיק מיטן כח השכל, וואָס דעריבער פאָדערט זיך אַז קיום המצוות זאָל זיין ניט נאָר אין אַן אופן פון עדות און חוקים נאָר אויך אין אַן אופן פון משפטים — ער זאָל עס אַראָפּטראָגן אין זיין שכל, און האָבן אין דעם אַ טעם און געשמאַק.

און דעריבער איז איינע פון די הויפּט־עבודות פון קרבן פסח — אכילת[51] הפסח, אַריינבנעמען דעם פסח ודילוג אין אַ פנימיות, עס זאָל ווערן דם ובשר כבשרו, און האָבן אין דעם אַ טעם, און נאָכדעם ניט עסן קיין אַנדער מזון כדי שלא יתבטל טעם הפסח בפיו, — אַז פסח וואָס איז העכער פון השגת השכל — (און אַזוי אויך איצטער, ווען אַנשטאָט דעם פסח עסט מען מצה, מיכלא דמהימנותא[52]), אמונה שלמעלה מהשכל), דאַרף זיין מיט אַ טעם און געשמאַק.

(משיחות ליל ב׳ דחג הפסח תשכ״א)

50) רש״י פסחים ע, א.

51) משנה פסחים עו, ב.

52) נסמן בלקוטי שיחות ח״א ע׳ 244.

שביעי של פסח

א. דער מדרש דערציילט[1], אַז בשעת קריעת ים סוף זיינען פון דעק פון ים אַרויסגעוואַקסן ים־בוימער, וואָס האָבן געטראָגן פירות, און די קינדער האָבן געריסן פירות פון די בוימער און זיי געגעבן צו די פייגע־לעך וואָס האָבן מיטגעזונגען[2] מיט די אידן בעת זיי האָבן געזאָגט שירה.

ס'איז אַ כלל[3]: „לא עביד קודשא בריך הוא ניסא למגנא" (דער אױ־בערשטער מאַכט ניט אַ נס אומזיסט). דער טעם אויף דעם איז, ווייל טבע איז דאָך אַ בריאה פון דעם אױ־בערשטן, (כאָטש אַז טבע איז מעלים אויף אלקות, ווי חסידות[4]) איז מבאר אַז „טבע" איז פון לשון „טובעו בים סוף"; פונקט ווי אַ זאַך וואָס איז פאַרזונקען אין וואַסער, פאַרדעקט דאָך דאָס וואַסער אויף דער זאַך וואָס געפינט זיך אין דעם און עס זעט זיך בלויז דאָס וואַסער, אַזוי פאַר־דעקט אויך די טבע פון וועלט אויפן חיות אלקי וואָס באַלעבט איר; ד״ה, אַז הגם דער אויבערשטער איז דאָך „מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", איז אָבער מצד דער טבע־הנהגה פון „עולם כמנהגו נוהג"[5], די וועלט פירט זיך אַלעמאָל אין

זעלבן אופן, קען זיך אויסדוכטן אַז ח"ו אין מנהיג לבירה, און זי פירט זיך פון זיך אַליין — אָבער באמת איז דאָך טבע אַליין אויך אַ בריאה פון אויבערשטן) וכמ"ש[6] „חוקות שמים וארץ גו' שמתי", די נאַטור־געזעצן פון שמים וארץ — זאָגט דער אױ־בערשטער — האָב איך איינגעשטעלט, און ס'איז דאָ אַ כוונה אין דעם סדר פון הנהגת הטבע. וואָס דעריבער מאַכט דער אויבערשטער ניט קיין נס, שינוי הטבע, אויב ס'איז ניט מוכרח, בכדי ניט צו שטערן די סדרי הטבע.

דעריבער איז ניט פאַרשטאַנדיק[6*]: צוליב דער הצלה פון די אידן וואָלט דאָך געווען גענוג דער עצם נס פון קריעת ים סוף. צוליב וואָס האָט נאָך געדאַרפט זיין אַ נס נוסף, אַז עס זאָלן אויסוואַקסן בוימער, און אַז די בוימער זאָלן געבן פירות באַלד ביי זייער באַשאַפן ווערן — ניט ווי דער סדר פון טבע, אַז עס נעמט אַ משך זמן פון דעם פאַרפלאַנצן דעם בוים ביז עס הויבן אָן צו וואַקסן אויף אים פירות, און ערשט דאַן געדויערט צייט ביז די פירות זיינען ראוי לאכילה, און דאָ זיינען אויסגעוואַקסן באַלד אויפן אָרט בוימער מיט פאַר־טיקע פירות, וואָס מ'האָט געגעבן די פייגעלעך.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס דער עצם נס פון קריעת ים סוף איז ניט געווען אין אַן אופן, אַז דאָס וואַסער פון ים האָט זיך אויסגע־

---

1) ראה שמו"ר פכ"א, י. קונטרס ביקור שיקאגא ע' 60.

2) ראה ג"כ בספר תוספת שבת הובא בספר אורחות חיים סי' שכ"ה.

3) ראה דרשות הר"ן ד"ה „ההקדמה הא' שחפץ הש"י לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי". וראה שבת נג, ב. ועוד.

4) מה טובו תרפ"ט. נתת ליראיך תרצ"ג (סה"מ תשי"א ע' 290).

5) ע"ז נד, ב.

6) ירמי' לג, כה. ראה שם.

*6) עד"ז בתויו"ט לאבות פ"ה מ"ד „יש לדקדק".

טריקנט, ס'איז געוואָרן אויס ים, נאָר דער נס איז געווען, אַז די וואַסערן פון ים זיינען פאַרבליבן, זיך גע־שפּאָלטן און זיינען געוואָרן אַ מויער פאַר די אידן פון זייערע ביידע זייטן — „והמים להם חומה מימינם ומשמא־לם". איז ניט מובן: עס וואָלט דאָך געווען גענוג דער נס אַז אידן זאָלן גיין אין טריקעניש אין דעם ים, צוליב וואָס האָט געדאַרפט זיין נאָך אַ נס אַז די מים זאָלן ווערן אַ חומה *)?

מוז מען זאָגן, אַז דער נס פון „והמים להם חומה מימינם ומ־שמאלם" (און אַזוי אויך דער נס פון די פרוכט־בוימער אין ים) איז ניט קיין צוגאָב־נס, נאָר דאָס איז געווען אַ טייל פון דעם עצם ענין קריעת ים סוף. דערפאַר איז אין סיפור פון קריעת ים סוף, דערציילט די תורה צוויי מאָל [7]) וועגן די וואַסערן וואָס זיינען געוואָרן אַ חומה: איין מאָל, באַלד ווי די אידן זיינען אַריין אין ים — „ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", און דעם צווייטן מאָל, נאָך דעם ווי די אידן זיינען שוין דורכ־געגאַנגען דעם ים און די מצריים זיינען געוואָרן דערטרונקען — „ובני ישראל הלכו גו' והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", וואָס דאָס איז אַ באַוויז אַז „והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" איז געווען נוגע דעם גאַנצן זמן פון זייער גיין בתוך הים ביבשה, פון זייער אַריינגיין אין ים ביז זייער אַרויסגיין פון ים.

ב. אויף דעם פסוק „והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", זאָגט די מכילתא [8]), אַז ס'איז דאָן געווען אַ קטרוג אויף אידן: „בני אדם עובדים עבודה זרה מהלכים ביבשה בתוך הים", פון די אידן זיינען דאָן געווען עובדי עבודה זרה, איז געווען דער קטרוג: פאַרוואָס קומט זיי אַז זיי זאָלן ניצול ווערן דורך אַ נס? מ'יט וואָס זיינען זיי בעסער פון די מצריים, „אלו עובדי עבודה זרה ואלו עובדי עבודה זרה" [9]). און די מכילתא פירט אויס: „מי גרם להם לישראל להנצל — מימינם ומשמאלם — מימינם, בזכות התורה שעתידין לקבל שנאמר מימינם אש דת למו, ומשמאלם זו תפלה". און נאָך אַ גירסא [10]): „ומ־שמאלם זו תפלין". ד. ה. אַז תורה און תפלה (אָדער תפלין), די צוויי קוין, ימין און שמאל, זיינען געווען די „חומה" וואָס האָט באַשיצט די אידן פון ביידע זייטן און זיי געראַטעוועט.

איז ניט פאַרשטאַנדיק: צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט האָבן אַ „חומה", אַ זכות, וואָס זאָל באַשיצן די אידן פון ביידע זייטן, מימינם ומשמאלם, פאַרוואָס איז ניט געווען גענוג פאַר זיי איין זכות? ובפרט דער זכות „מימינם" וואָס גייט אויף דער „תורה שעתידין לקבל", און ביי מתן תורה האָט דאָך דער אויבערשטער אויס־דערוויילט די אידן פון אַלע פעלקער (וואָס דערפאַר, בשעת מען זאָגט אין ברכות קריאת שמע „ובנו בחרת מכל

*7) אפילו את"ל שרק באופן כזה אפשרית בקיעת הים ע"י שנעשית דרך באמצע המים — ראה שער היחוד והאמונה פ"ב. וראה ג"כ מפרשי המשנה אבות שם ובאדר"נ שם — מהו הטעם להודעת הכתוב פעמיים שהמים להם חומה גו'.

7) שמות יד, כב. שם כט.

8) שמות יד, כט.

9) ילקוט ראובני שמות יד, כז. זח"ב קע, ב.

10) יל"ש רמז רלה.

עם ולשון", דאַרף מען מכוון זיין אַז דאָס גייט אויף מתן תורה) [11], וואָס אַט די בחירה איז דאָך אויך אין דעם גוף הישראלי [12], און ער איז אַנדערש פון גופי אומות העולם [13], און (דער קיום פון) זייערע גופים זיינען פון ג׳ קליפות הטמאות [14] און (דער קיום פון) אידישע גופים זיינען פון קליפות נוגה

— וואָס דער חילוק צווישן קליפת נוגה און ג׳ קליפות הטמאות איז אַ חילוק באין ערוך, על דרך ווי דער חילוק צווישן קליפה און קדושה. וואָרום ג׳ קליפות הטמאות קענען ניט עולה זיין צו קדושה און קליפת נוגה קען דאָך עולה זיין [15], הייסט דאָך דאָס, אַז בכח איז קליפת נוגה אַן ענין פון קדושה. נאָך מערער, דער בכח וועט דאָך זיכער קומען לפועל, וואָרום די ניצוצות הקדושה פון נוגה וועלן דאָך זיכער [16] עולה זיין לקדושה, כמ״ש [17] „לא ידח ממנו נדח". און כאָטש אַז נוגה קען יורד זיין לפי שעה אין ג׳ קליפות הטמאות, איז עס אָבער ניט מער ווי לשעה, אָבער סוף־כל־סוף וועלן זיי עולה זיין לקדושה —

און וויבאַלד אַז מצד מתן תורה אַליין זיינען שוין אידן אָפּגעטיילט בחילוק עיקרי ויסודי פון אומות העולם, איז דאָך געווגג דער זכות פון מתן תורה צו אָראָפּנעמען די טענה פון „אלו עובדי עבודה זרה כו׳ ואלו כו׳" — צוליב וואָס האָט מען גע־דאַרפט אַנקומען אויך צום זכות פון תפלה אָדער תפלין?

ג. אין קריעת ים סוף זיינען געווען צוויי זאַכן [18]: א) בשעת קריעת ים סוף האָט זיך פאַרענדיקט די יציאה פון מצרים, וואָרום פאַר קריעת ים סוף, אַפילו נאָך דעם ווי די אידן זיינען אַרויס פון מצרים און אַפילו נאָכדעם ווי זיי זיינען צוגעקומען צו „פי החירות" [19], זיינען זיי נאָך אַלץ נאָכגעיאָגט געוואָרן פון פרעה וחילו, און ערשט ביי קריעת ים סוף האָט זיך פאַרענדיקט און ס׳איז דערגענצט געוואָרן די יציאה פון גלות מצרים. ב) קריעת ים סוף איז געווען אַ הכנה צו מתן תורה [20], ווי ס׳איז מבואר דער ענין בכמה מקומות אין חסידות [21], אַז קריעת ים סוף איז געווען ניט בלויז צוליב הצלת ישראל, ווייל די הצלה פון די אידן האָט געקענט זיין אויך אויף אַן אַנדער אופן, ו„כמה דרכים למקום"; אויך איז עס ניט געווען צוליב זייער וויטערדיקן גייען אין מדבר, ווייל באותו צד שירדו באותו צד עלו [22] (אויף דעם זעלבן זייט ים וואָס די אידן זיינען אַריין אין ים סוף, זיינען זיי אַרויסגעגאַנגען) — נאָר ס׳איז געווען אַ הכנה צו מתן

11) שו״ע אדמוה״ז האו״ח ס״ס, ס״ד.
12) תניא פמ״ט.
13) שבת קמו, רע״א.
14) תניא ספ״ו. הערות אדמו״ר (מהרש״ב) נ״ע לשם (בס׳ קיצורים כו׳ לתניא).
15) תניא פ״ז.
16) משא״כ אותן שבגקה״ט — שתלוי באופן הגאולה בעתה או אחישנה (ראה ד״ה יביאו לבוש — שבשערי אורה — פצ״ד־צו).
17) כן הוא מהל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד סוס״ג, תניא ספל״ט. וראה שמואל ב יד, יד (בשינוי לשון).
18) ראה לעיל ע׳ 878.
19) ראה לקח טוב שמות יד, ב. חזקוני שם (בשם מדרש).
20) תו״א רד״ה אשירה. לקו״ת ס״פ צו. וכמרז״ל פסחים קיח, א.
21) והחרים תרל״א בתחילתו (רע״ב). ויולך ה׳ את הים תשי״ד (ע׳ 179).
22) תוד״ה כשם, ערכין טו, א.

תורה: דורך מתן תורה האָט זיך דאָך אויפגעטאָן דער חיבור פון מעלה מיט מטה[23], איז די הכנה צו דעם געווען — הפך ים ליבשה: דער כח אלקי וואָס איז פאַרדעקט אין דער בריאה — „ים" (אַזוי ווי דער ים פאַרדעקט אויף אַלץ וואָס געפינט זיך אין אים) איז אַרויסגעקומען בגילוי — „יבשה". (נאָר בשעת קריעת ים סוף איז אָט דער גילוי געווען באופן כללי און ציטווייליק, און דאָס איז געווען אַ הכנה צו דעם, אַז בשעת מתן תורה האָט מען געגעבן יעדער אידן דעם כח צו מחבר און מגלה זיין אלקות, מעלה, מיט מטה, דורך תורה ומצוות אין אַ קביעות'דיקן אופן).

אַלע ענינים פון וועלט (וואָס בראשית ברא — בשביל ישראל שנקראו ראשית)[24] זיינען פאַרבונדן מיט (ראשית) אידן. יעדער פעולה פון אַ אידן מיט און ביי זיך, פועל'ט אַז דאָס זעלבע זאָל אויפגעטאָן ווערן אויך אין וועלט[25]. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס ביי קריעת ים סוף איז נתגלה געוואָרן די ג־טלעכקייט וואָס איז פאַרבאָרגן אין וועלט, איז עס פאַרבונדען מיט דעם וואָס ביי אידן איז אַנטפלעקט געוואָרן דער אלקות וואָס איז געווען באַהאַלטן אין זייער נשמה.

און דערפאַר האָט געמוזט זיין די „חומה מימינם ומשמאלם", סיי דעם זכות פון תורה (ימין) און סיי דעם זכות פון תפלה אָדער תפלין (שמאל)[26], ווייל דוקא דורך דער עבודה אין ביידע קוים — ימין און שמאל, איז מען מגלה די באַהאַלטענע ג־טלעכקייט פון דער נשמה.

אויב די עבודה איז נאָר אין איין קו, אפילו ווען אין דעם קו טוט ער די עבודה מיט אַלע זיינע כחות ביז צו מסירת נפש, קען אָבער זיין אַז ער טוט דאָס נאָך אַלץ מצד הטבע, צי די טבע פון נפש הבהמית אָדער אפילו די טבע פון נפש האלקית, אָבער אַלץ מצד דעם וואָס בטבעו ציט אים צו דער סאָרט עבודה. ווען דריקט זיך אויס דער אמת'ער ביטול און איבערגעגעבנקייט פון אַ אידן צום אויבערשטן אין אַן אופן ער זאָל אַרויס פון זיין אייגענעם „איך" —

23) ראה שמו״ר פ״ב, ג. תנחומא וארא יט. לעיל ע׳ 757 ואילך וע׳ 775 ואילך.

24) אותיות דרע״ק אות ב. סדר רבה דבראשית ד. ויק״ר פל״ו, ד. תנחומא — באבער — ג. רש״י ורמב״ן בראשית א, א.

25) ראה לקו״ת במדבר ד״ה והי׳ מספר בנ״י.

26) אי״ז סותר להמבואר בכ״מ שתפילין ענינם המשכה מלמעלמ״ט היינו ימין, כי הכוונה כאן, שכללות עבודת האדם (בין באופן דהעלאה בין באופן דהמשכה), עניני ארץ, היא העלאה ממטלמ״ע (מחומריות וגשמיות לרוחניות) היינו שמאל, והענינים שניתנו מלמעלה, עניני שמים, לאדם למטה — תורה — היינו ימין, וכמאמר רז״ל (ראה פדר״א פי״ח. זח״ב כ, א. לז, א. פה, ב): נטה ימינו וברא שמים ונטה שמאלו וברא ארץ. ולכן תורה דכתיב בה (יחזקאל א, כה) ויהי קול מעל לרקיע, היא בקו הימין, ותפילין שכוללת כל המצות (גם אלו שענינם המשכה) וכמאמר רז״ל (קידושין לה, א): הוקשה כל התורה כולה לתפלין, היא בקו השמאל. אבל בעבודת האדם עצמה, העבודות דהעלאה (שכללותם תפלה) — שמאל, והעבודות דהמשכה — ימין.

והנה בצירוף ב׳ הגירסות — שאלו ואלו דברי אלקים חיים — בקריעת ים סוף הי׳ (החומה) העבודה בכל הג׳ קוין: תפלין (המשכה) — ימין, תפלה — שמאל, ותורה — קו האמצעי (שנוטה לימין, ולכן חושבה בקו הימין), כי בחי׳ ההעלם דעצם הנשמה (ים דהנשמה) מתגלית ע״י שלימות העבודה בכל הג׳ קוין (ב׳ קוין וההכרעה ביניהם).

בשעת ער דינט דעם אויבערשטן אין צוויי קוין הפכים. אזא עבודה קען ניט זיין מצד הטבע (וואָרום מצד זיין טבע איז דאָך אַ מענטש באַגרענעצט צו איינעם פון די צוויי קוים), נאָר מצד זיין איבערגעגעבנקייט בתכלית צום אויבערשטן[27].

ובמילא, איז דוקא דורך דער עבודה פון אידן איןביידע קוים סיי „מימינם" סיי „משמאלם", דריקט זיך אויס זייער איבערגעגעבנקייט צום אויבערשטן אין אַן אופן וואָס איז איבער די גרענעצן פון זייער טבע און מציאות, וואָס דאָס קומט מצד דער באַהאַלטענער ג-טלעכ־קייט פון יעדער אידישע נשמה, וואָס איז חלק אלקה ממעל ממש.

און וויבאַלד אַז די הנהגה פון דער גאַנצער וועלט איז אָפּהענגיק פון דער עבודה פון אידן, איז דורך דעם וואָס אידן האָבן ביי זיך גע'פועל'ט, אַז ס'זאָל נתגלה ווערן דער העלם פון זייער נשמה, וואָס האָט געבראַכט דערצו אַז זייער עבודה איז געווען אין ביידע קוים, (אָדער דער זכות וואָס „עתידין", זיי וועלן פועל'ן) — האָט עס גע'פועל'ט אויך אין וועלט, אַז דער ים, העלם, איז אַרויס בגילוי און איז געשטאַנען ווי אַ מויער פון ביידע זייטן — מימינם ומשמאלם. ס'איז ניט געוואָרן אויס ים (אויס־געטריקנט), נאָר די מים זיינען א) געוואָרן יבשה, דער העלם איז אַרויס בגילוי, און ב) געוואָרן אַ חומה מימינם ומשמאלם.

ד. מען דאַרף נאָך אָבער פאַר־שטיין: דער אויבנדערמאָנטער ביאור איז דאָך נאָר בנוגע דעם צווייטן ענין וואָס איז געווען ביי קריעת ים סוף — הכנה צו מתן תורה, אָבער בנוגע צו ראַטעווען זיך פון די מצריים — אָרפּנעמען דעם קטרוג פון „אלו כו' ואלו כו'" — וואָלט דאָך לכאורה געווען גענוג אויך דער זכות פון איין סאָרט עבודה, ובפרט דער זכות פון מתן תורה וואָס דורך דעם האָט זיך אויפגעטאָן די בחירה מכל העמים. פאַרוואָס דערציילט די תורה אַז „והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", ניט בלויז ביי דעם המשך וגמר קריעת ים סוף, נאָר אויך ביי דער התחלה — „ויבואו וגו'", וואָס דאָס איז דאָך נוגע נאָר צו דער הצלה און יציאה פון גלות מצרים?

איז דער ביאור אין דעם: דער תכלית פון יציאת מצרים איז מתן תורה. דערפאַר איז באַלד ביי דעם ערשטן מאָל וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה רבינו וועגן יציאת מצרים האָט ער אים געזאָגט וועגן מתן תורה — „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"[28]), און אַזוי אויך באַלד אין דעם ערשטן דיבור פון מתן תורה ווערט דערמאָנט יציאת מצרים — „אנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

און דעריבער האָט דער גמר היציאה ממצרים — וואָס דאָס איז געווען, כנ"ל, בהתחלת קריעת ים סוף — געדאַרפט זיין אין אַזאַ אופן וואָס זאָל קענען ברענגען, זיין מעין הענין פון מתן תורה. ניט בלויז האָבן זיך די אידן געדאַרפט ראַטעווען פון קליפּת מצרים (וואָס דאָס האָט געקענט זיין דורך עבודה אין איין קו, כפי הגבלת הטבע, ווייל אויך דורך אַזאַ עבודה גייט מען אַרויס פון רע), נאָר זיי האָבן געמוזט אַרויסגיין אינגאַנצן

27) ראה תו"א יט, ב.

28) שמות ג, יב.

פון מציאות און הגבלה, דורך דער עבודה אין בײדע קוים דוקא. און דעריבער האָט די „חומה מימינם ומשמאלם" געדאַרפט זײן אויך באַלד בײ דעם אָנהויב פון קריעת ים סוף.

ה. אַ טיפערער ביאור אין דעם: דורך דער עבודה בלויז אין אײן קו, איז ניט נאָר וואָס מען קומט ניט צו צום תכלית (הכנה צו מתן תורה), נאָר עס פעלט אויך אין דער יציאה ממצרים [29]).

יעדע זאַך וואָס איז דאָ למטה האָט אַ שורש למעלה [30]). דער שורש פון מצרים דלעומת זה, וואָס שטערט צו תורה ומצוות, און די אפשריות אויף דעם מצרים, איז מצרים דקדושה. מצרים דקדושה מײנט אַז מען דינט דעם אויבערשטן אין אַן אופן פון מיצר וגבול, הגבלת הטבע [31]), כנ"ל — טבע פון נפש הבהמית, אָדער — אפילו פון נפש האלקית.

דעריבער איז אויב מען דינט דעם אויבערשטן אין אַ באַגרענעצטן אופן (מצרים דקדושה), איז מען נאָך ניט באַוואָרנט פון מצרים דלעומת זה. כאָטש אַז אין איצטיקן מאָמענט איז ער אַרויס פון מצרים דלעומת זה, ער האָט עס בײ זיך מבטל געווען, איז ווײבאַלד אַז דער שורש דערפון (מצ־רים דקדושה) איז נאָך פאַרבליבן, קען עס נאָך אַמאָל זײן „חוזר וניעור". די וועג צו באַוואָרענען זיך פון מצרים דלעומת זה, איז אַרויסגײן אויך פון מצרים דקדושה — דינען דעם אוי־בערשטן אין אַלע קוים, „מימינם ומשמאלם", אויך אין אַזאַ עבודה וואָס איז קעגן זײן טבע און מציאות.

ו. על פי זה וועט מען אויך פאַר־שטײן וואָס עס איז אַ מצוה צו דערמאָנען יציאת מצרים יעדן טאָג [32]), און דאָס דאַרף טאָן יעדער איד, סײ דער וואָס איז נאָך נידעריקער פון אַ בינוני און סײ דער וואָס איז אַ צדיק גמור — בײ אַלעמען און יעדער טאָג, איז עס די זעלבע מצוה.

מילא דאָס וואָס אויך אַ צדיק גמור דאַרף אַלע טאָג דערמאָנען יציאת מצרים, איז פאַרשטאַנדיק. ווארום אַ איד דאַרף זיך דאָך פאַרבינדן מיטן אויבערשטן, וואָס ער איז אין־סוף, איז ווי הויך דער צדיק זאָל ניט שטײגן אין זײן עבודה, איז עס לגבי אַ העכערער מדריגה נאָך אַלץ אַן ענין פון מצרים וגבולים, און דערי־בער דאַרף ער אַלע טאָג אַרויסגײן פון דעם מיצר וגבול אין וועלכן ער געפינט זיך, און גײן העכער.

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: ווי קען מען צוגלײכן די יציאת מצרים פון אַ צדיק גמור, וואָס אויך זײן „מצרים" איז אַ מדריגה נעלית פון קדושה, מיט דער יציאה פון מצרים אין אַ נידעריקערער דרגא, ביז דער יציאה פון מצרים דלעומת זה פון ג' קליפות הטמאות לגמרי, און זאָגן אַז די אַלע זײנען מקיים די זעלבע מצוה?

איז דער ביאור אין דעם, ווײל אויך די העכסטע מדריגה פון יציאת מצרים איז פאַרבונדן מיט יציאת מצרים דלעומת זה: אויב אַ צדיק גמור זאָל בײ זיך באַשליסן אַז ס'איז פאַר אים גענוג די מדריגה בײ וועלכער ער

29) וגם מלשון המכילתא „מי גרם להם לישראל להנצל כו'" מוכח שהעבודה בב' הקוין הוצרך גם בכדי להנצל ממצרים (דלהעו"ז).

30) ראה ב"ר פ"י, ו.

31) ראה ג"כ מכתב הכללי לחה"פ תשכ"ג.

32) שו"ע אדמוה"ז חאו"ח סי' סז סעיף א. וראה ג"כ תניא פמ"ז.

האַלט און ער דאַרף ניט גיין העכער, ער וועט זיך אָפּשטעלן ביי "מצרים" דקדושה אפילו אין אַ גאַר הויכער מדריגה, איז אָבער, ווי געזאָגט פריער, מצרים דקדושה אַ שורש (אמת טאַקע — בהשתלשלות רבות מאד) און נתינת מקום צו מצרים דלעומת זה. דער וועג צו באַוואָרענען זיך פון מצרים דלעומת זה איז, עס זאָל ניט זיין קיין אָפּשטעל, קיין הגבלה אין עבודת ה', אַז שטענדיק, יעדן טאָג זאָל די עבודה זיין אין אַלץ אַ העכערן אופן. ווי הויך מען זאָל ניט זיין היינט, דאַרף יעדן טאָג זיין די החלטה — ווי דער רבי האָט דערציילט [33] די הנהגה פון חסידים, אַז זיי פלעגן זאָגן — אָה, מאָרגן דאַרף מען אויפשטיין גאָר אַן אַנדערער.

ז. על פי זה וועט אויך ווערן פאַרענטפערט, וואָס ביי קריעת ים סוף זיינען אויסגעוואַקסן אילנות מיט פאַרטיקע פירות, וואָס זיינען געווען ראוי פאַר פייגעלעך — ווארום דאָס איז ניט געווען אַ צוגאָב־נס נאָר אַ פּרט און פון דעם תוכן הנס פון קריעת ים סוף:

אין אַ קערנדל, וואָס מ'פאַרפלאַנצט אין דער ערד, געפינט זיך שוין דער גאַנצער בוים מיט אַלע פירות וועלכע עס וואַקסן אויס פון אָט דעם קערנדל [34]. ניט מער, וואָס איצט געפינט זיך דאָס אַלץ אין דעם גרעין בהעלם, און עס דאַרף נעמען צייט ביז דאָס קומט אַרויס און ווערט אַנטפּלעקט (און וואָס די פירות זיינען בעסערע, אַלץ מער צייט דאַרף עס נעמען). נאָך מערער: אפילו אין דעם כח הצומח וואָס אין דער ערד געפינט זיך בהעלם אַלץ וואָס עס וועט אויס־וואַקסן פון אים (ווארום די צמיחה פון כח הצומח איז ניט קיין אמת'ע התחדשות יש מאין) [35].

בשעת קריעת ים סוף האָבן אידן גע'פועל'ט מיט זייער עבודה אַז עס זאָל נתגלה ווערן דער העלם ניט נאָר ביי זיך אַליין נאָר אויך אין דעם חלק פון וועלט וואָס האָט געהאַט אַ שייכות צו זיי. איז בכדי אַז אידישע קינדער זאָלן קענען שפּייזן די פייגע־לעך וועלכע האָבן מיטגעזונגען מיט די אידן, זיינען נתגלה געוואָרן די אילנות נושאי פירות וועלכע האָבן זיך געפונען בהעלם אין דעם כח הצומח וואָס אויפן דעק פון ים, און אויך (די גרעינים און) די פירות וועלכע זיינען געווען בהעלם אין (די גרעינים שבהעלם פון) די אילנות.

ח. דער דעק פון ים איז ערד, דומם, דער נידעריקסטער פון די סוגי הנבראים. דאָס מיינט אַז דער "גילוי ההעלם" ביי קריעת ים סוף, איז געווען אפילו אין דומם: פון דעם דומם זיינען אויסגעוואַקסן אילנות ופירות — צומח, וועלכע זיינען געווען אַ מאכל ראוי פאַר פייגעלעך, און געוואָרן דם ובשר כבשרם — זייער בלוט און פלייש — חי, וואָס די פייגעלעך האָבן מיטגעזונגען מיט די אידן — מדבר, און די אידן האָבן געזונגען שירה צו דעם אויבערשטן (וואָס דאָס איז דער תכלית פון מדבר צו נכלל ווערן אין אלקות) [36].

33) סה"מ תש"י ע' 242.

34) ראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה (סה"מ קונטרסים ע' 916).

35) ראה ד"ה יביאו לבוש — שבשערי אורה — פכ"ו. וככה (תרל"ז) פמ"ד. אגה"ק ס"ך בסופו.

36) ראה עיקרים מ"ג פ"א. קונט' ומעין מ"א פ"ג. תורת שלום שיחת י"ט כסלו פר"ת.

דאָס הייסט: ביי קריעת ים סוף איז נתגלה געוואָרן דער העלם פון דעם דומם, ביז אַז ער זאָל קענען נכלל ווערן — דורך צומח, חי און מדבר — אין אלקות.

ט. אַלע סיפורים פון תורה זיינען אַ הוראה פאַר אונזער עבודה אין טאָג־טעגלעכן לעבן, ובפרט די פּרטים פון די פּאַסירונגען פון קריעת ים סוף, וואָס מען דאַרף יעדער טאָג דער־מאָנען [37].

יעדער טאָג דאַרף אַ איד פּועל'ן ביי זיך צו אַנטפּלעקן דעם העלם וואָס אין זיין נשמה, און דאָס דריקט זיך אויס אין דינען דעם אויבערשטן אָן הגבלות, אין אַלע קוים, „מימינם ומשמאלם". און דאָן איז ניט נאָר וואָס ער איז באַוואָרנט פון מצרים דלעומת זה, נאָר עס פירט זיך ביי אים אויס דער תכלית פון יציאת מצרים: הכנה צו מתן תורה, און נאָך מער, הכנה צו דער גאולה העתידה — וכמאמר רז"ל „אלמלא חטאו" [38]) וואָלט יציאת מצרים געווען אַ גאולה שלימה — וואָס דאַן וועט נתגלה ווערן דער אלקות וואָס איז באַהאַלטן אפילו אין אַ דומם [39]), אַזוי ווי ס'איז געווען ביי קריעת ים סוף, אַז ס'איז נתגלה געוואָרן אויך דער העלם שבדומם.

נאָר ביי קריעת ים סוף, ווי געזאָגט פריער, איז דער גילוי געווען לפי שעה, דאָס האָט אָבער געגעבן אַ כח אַז נאָך מתן תורה זאָלן אידן קענען אויפטאָן דורך עבודה די זעלבע גי־לויים פון קריעת ים סוף אין אַן אופן קבוע. דערפאַר זיינען ביי גרויסע צדיקים געווען אָט די גילויים, אַז דורך זייער עבודה האָבן זיי אויך אין דומם געזען דעם אלקות וואָס אין אים (כידוע וואָס דער אַלטער רבי האָט אַמאָל געזאָגט, קוקנדיק אויף אַ קורה (באַלקן): איך זע איצט נאָר דעם אלקות וואָס איז אים מחי' [40]), און בקרוב ממש וועט עס נתגלה ווערן צו אַלעמען — „ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו' כי פי הוי' דיבר" [41]), אַז עס וועט אַנטפּלעקט ווערן און מ'וועט זען דעם דבר הוי' וואָס אין יעדער זאַך, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ בשלח תשכ"ג)

37) תוספתא, הובא בתו"א רד"ה אז ישיר. והיא רפ"ב דברכות. שו"ע אדמוה"ז סי' סו, סי"ב.

38) נדרים כב, ב. וראה שמו"ר רפל"ב ובכ"מ.

39) ראה חבקוק ב, יא. חגיגה טז, א. מדרש תהלים סוס"ס עג.

40) בית רבי ח"א פכ"ב.

41) ישעי' מ, ה.

שמיני

א. אויפן פסוק „ויהי ביום השמיני" פרעגט דער כלי יקר, פאַרוואָס רופט אָן דער פסוק דעם טאָג וואָס נאָך די שבעת ימי המילואים מיטן נאָמען „שמיני", וואָס פון דעם איז משמע אַז ער קומט ווי אַ המשך צו די ימי המילואים? די ימי המילואים זיינען דאָך ניט מער ווי זיבן טעג, וכמ"ש [1]) „שבעת ימים ימלא את ידכם", וואָס אין די טעג איז געווען חנוכת המזבח,

1) ויקרא ח, לג.

אָבער דער טאָג וואָס נאָך די זיבן טעג איז געווען אַ זאַך פאַר זיך — חנוכת אהרן ובניו, און ניט חנוכת המזבח.

און ער פאַרענטפערט עס, אַז דאָס וואָס די תורה רופט אָן דעם טאָג מיטן נאָמען שמיני איז עס בכדי צו דער־ציילן די מעלה פון דעם טאָג. עס שטייט דאָך גלייך נאָכדעם אין דער פרשה: „כי היום ה׳ נראה אליכם״ (אַז אין דעם (אַכטן) טאָג באַווייזט זיך דער אויבערשטער צו אייך). איז דער פסוק מקדים און מבאר: פאַר־וואָס דוקא אין דעם טאָג וועט זיך דער אויבערשטער באַווייזן און ניט אין די פריערדיקע — ווייל ער איז דער יום השמיני, און דעריבער איז אין אים פאַראַן אַ העכערע קדושה ווי אין די פריערדיקע זיבן טעג, וואָרום „כל מספר שבעה חול ומספר שמיני קודש״[2]. און דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס מילה איז דוחה שבת, ווייל מילה איז בשמיני און שבת איז בשביעי, און „הרוחני דוחה הגשמי״.

ב. דאָס וואָס ער זאָגט אויפן מספר שבעה דעם לשון „חול״, מיינט ער ניט חול ממש, וואָרום שבת איז דאָך קודש. נאָר וויבאַלד אַז אויך שבת גייט אַריין אין די שבעת ימי הבנין, איז ער נאָך אַלץ פאַרבונדן מיט דער בריאה (חול), און לגבי דעם מספר שמיני, וואָס איז העכער פון כללות ענין הבריאה און איז „מיוחד אליו יתברך״, ווערט אפילו שבת אָנגערופן מיטן נאָמען „חול״.

אַזוי איז אויך מובן פון דער דוגמא וואָס דער כלי יקר ברענגט דאָ וועגן דער מעלת הקדושה פון מספר שמיני, אַז דער כינור של ימות המשיח וועט זיין פון שמונה נימין[3]. וואָס — פשוט אַז דער כינור פון בית המקדש וואָס איז געווען פון שבעה נימין, איז קדושה, נאָר לגבי דעם כינור של ימות המשיח ווערט ער גערופן „חול״.

אַלע ענינים שפּיגלען זיך אָפּ אין תורה. געפינען מיר ענלעך דערצו אויך בנוגע תורה: תורה (אפילו דעוה״ז) איז דאָך קודש, און פונ־דעסטוועגן לגבי דעם לימוד התורה וואָס משיח וועט מגלה זיין, ווערט זי אָנגערופן „הבל״[4].

ג. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: דער תירוץ פון כלי יקר פאַרענט־פערט ניט לכאורה זיין קשיא, נאָר אדרבה, די קשיא ווערט נאָך שטאַר־קער: וויבאַלד אַז „שמיני״ איז אַזאַ מדריגה וואָס איז „מיוחד אליו יתברך״ — לגמרי העכער פון כללות הבריאה, האָט זי דאָך לכאורה אינגאַנצן קיין שייכות ניט צו די שבעת ימי המי־לואים וואָס זיינען כנגד די שבעת ימי הבנין, איז פאַרוואָס הייסט דער טאָג מיטן נאָמען „„שמיני״, וואָס דאָס מיינט אַז ער איז אַ המשך צו די פריערדיקע זיבן טעג?

איז דער ביאור אין דעם: אַלע גילויים דלעתיד זיינען אָפּהענגיק אין אונזער איצטיקער עבודה[5]. כאָטש די גילויים דלעתיד זיינען די בחינה פון „שמיני״ — ווי מרומז במרז״ל הנ״ל „כינור של שמונה נימין״, הע־כער פון כללות ענין הבריאה, און נבראים מיט זייער עבודה קענען דאָרט ניט גרייכן, נאָר די גילויים וועלן קומען בדרך התעוררות מלמע־

---

2) ראה גם לעיל ע׳ 812, 834.

3) ערכין יג, ב.

4) קה״ר פי״א, ח.

5) תניא פל״ז.

לה [6]), פונדעסטוועגן דאַרף מען האָבן אונזער איצטיקע עבודה, בכדי צו ממשיך זיין די מדריגות וואָס עבודה איז צו זיי אַ כלי, און דאַן, נאָך דער שלימות העבודה, וועט מען געבן מלמעלה די גילויים דלעתיד וואָס זיינען העכער ווי עבודה קען דערלאַנגען.

אַ דוגמא אויף דעם: אין שבת זיינען בכללות פאַראַן צוויי מדריגות: א) ער איז איינער פון די שבעת ימי הבנין, נאָר אין פאַרגלייך מיט די פריערדיקע זעקס טעג איז ער קודש. אָבער די קדושה איז אויך פאַרבונדן מיט דער בריאה, בחינת השתלשלות און ווערט נמשך דורך דער עבודה פון אידן, וואָס אויף דעם שטייט [7] „לעשות את השבת" [8]; ב) שבת איז אַ מעין [9]) פון לעתיד, פון דעם „יום שכולו שבת", וואָס איז העכער פון השתלשלות, און ווי געזאָגט פריער, קען מען צו דער מדריגה ניט צוקומען דורך עבודה, נאָר זי ווערט נמשך מלמעלה, בדרך אתערותא דלעילא. ווי עס שטייט אין גמרא אַז אויף דער בחינה אין שבת זאָגט דער אויבערשטער „מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה" [10]): די מדריגה פון שבת איז אַ מתנה מלמעלה, וואָס אַ מתנה באַקומט דער מקבל ניט דורך זיין עבודה, נאָר דוקא ווייל דער נותן וויל אים געבן די מתנה (אויב מען גיט עס אים צוליב זיין עבודה, איז עס דאָך אַ פאַרדינטע באַלוינונג און ניט קיין מתנה).

אָבער פונדעסטוועגן ווערט אויך די העכערע בחינה פון שבת נמשך דוקא נאָך דעם ווי ס'איז פריער געווען עבודה, כמאמר רז"ל [11]): „מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". דאָס מיינט טאַקע ניט אַז עבודה איז מעורר און ממשיך די בחינת מתנה פון שבת — עס איז אָבער ווי חז"ל זאָגן [12]), „אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא הוה יהיב לי' מתנתא", ווען דער מקבל וואָלט אים ניט פאַרשאַפט קיין נחת רוח וואָלט אים דער נותן די מתנה ניט געגעבן. נאָר ווען ער גיט אים די מתנה צוליב דעם נחת רוח וואָס ער האָט געטאָן דעם נותן — גיט ער אים אַ סך מער וויפל דער נחת רוח איז ווערט, און אין דעם באַשטייט די מתנה.

ועל דרך זה איז עס אויך בנוגע די גילויים וואָס זיינען געווען ביום השמיני למילואים. כאָטש די גילויים זיינען פון אַזאַ אָרט וואָס עבודה קען אַהין ניט דערלאַנגען, דאָך זיינען זיי נמשך געוואָרן נאָך דער עבודה אין

---

6) ולכן ההלכה (כסתימת המדרש שמו"ר פט"ו, יא) שבניסן עתידין להגאל, כי ניסן הוא בחי' אתעדל"ע (ד"ה החודש הזה תרנ"ד. לקוטי שיחות ח"א ע' 235).

7) שמות לא, טז.

8) אלא שבו עצמו, ב' מדריגות בכללות: א) שבת מיקדשא וקיימא, והיא בחי' אתעדל"ע (שקודם לאתעדל"ת. ובמילא שרש המשכתו הוא רק מבחי' חיצוניות האור, משא"כ בחי' מתנה דשבת, אתעדל"ע שאחרי שלימות העבודה, הוא מבחי' פנימיות האור. (ראה בכ"ז לקו"ת שה"ש כד, א־ב. ד"ה את שבתותי ת"ש)), ועז"נ ושמרו גו' את השבת כי ישנו מצד ההמשכה שמלמעלה, אלא שצריך לשמור אותו. ב) שנמשך ע"י עבודה, ועז"נ לעשות את השבת.

9) אבל אינו כהגילוי דלעתיד ממש. שלכן כללות ענין השבת, גם בחי' מתנה דשבת, היא בחי' מספר שבעה, ומילה דוחה אותו. — כנ"ל בכלי יקר.

10) שבת י, ב.

11) ע"ז ג, א. וקאי גם על בחי' מתנה דשבת (לקו"ת שה"ש כד, ב).

12) כן מועתק בכ"מ. וראה מגילה כו, ב. גיטין ג, ב. ב"ב קנו, א.

די שבעת ימי המילואים, אַז בשעת ס'איז געווען די שלימות העבודה, איז נמשך געוואָרן אויך די אתערותא דלעילא שמצד עצמה. און דעריבער הייסט עס מיטן נאָמען „שמיני", ווייל עס קומט נאָך דער עבודה פון שבעה.

ד. על פי הנ"ל קען מען אויך מבאר זיין די שייכות פון פרשת שמיני מיט ספירת העומר, וואָס בהרבה שנים לייענט מען די פרשה באַלד נאָך פסח — התחלת ימי הספירה [13]:

וועגן דער מצוה פון ספירת העומר שטייט דער לשון אין תורה [14]: „תס־פרו חמישים יום". פרעגט מען [15] די קשיא: מען ציילט דאָך נאָר ניין און פערציק טעג? און מען פאַרענטפערט עס מיטן ביאור, אַז אידן דורך זייער ספירה, דורך זייער עבודה, זיינען ממשיך נאָר די מ"ט שערי בינה — „שבעה שבועות תספר לך" (בחינת שבעת ימי הבנין); אָבער צוליב דעם וואָס זיי זיינען ממשיך דורך זייער עבודה די מ"ט שערים, גיט מען זיי מלמעלה אויך דעם שער החמישים (וואָס ער איז על דרך „שמיני" — העכער פון שבעה (שבועות), וואָס דעריבער איז די המשכה פון דעם שער החמישים בחג השבועות, זמן מתן תורה, וואָס בשעת מתן תורה איז געווען אַ מעין פון דעם גילוי דלעתיד) [16]. און דערפאַר שטייט „תס־פרו חמישים יום", ווייל אויך דעם שער החמישים באַקומען די אידן דורך זייער עבודה [*16]).

ה. באמת, איז ספירת העומר אַ הכנה ניט נאָר צו מתן תורה, וואָס איז אַ מעין פון דעם גילוי דלעתיד, נאָר אַ הכנה אויך צום גילוי דלעתיד גופא.

ס'איז ידוע דער דיוק הלשון אין דעם פסוק [17]) „כימי (לשון רבים) צאתך מארץ מצרים גו'": לכאורה איז דאָך דאָס אַרויסגיין פון מצרים געווען אין איין טאָג, ט"ו בניסן. איז מבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר [18]), אַז די פולשטענדיקע יציאה פון „מצרים" וועט נשלם ווערן ערשט ביי דער גאולה העתידה בקרוב ממש, און ביז דאַן זיינען נאָך אַלץ פאַראַן מצרים וגבולים פון וועלכע מ'מוז זיך באַ־פרייען. פון ט"ו ניסן שנת ב' אלפים תמ"ח, האַלטן אידן כסדר אין אַרויס־גיין פון מצרים — וואָס ווייטער גייט מען אַלץ העכער און העכער [19]), ביז אַז בקרוב ממש וועט קומען די גאולה העתידה, וואָס דאַן וועט מען אַרויס־גיין אינגאַנצן פון מצרים.

---

13) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב וז"ל: המועדים של כל השנה.. בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן.

14) ויקרא כג, טז. לקו"ת במדבר י, ד. שה"ש לה, ג.

15) ראה ג"כ תו"כ עה"פ. תוד"ה כתוב (מנחות סה, ב). רא"ש סוף פסחים.

16) תניא פל"ו.

*16) ראה ג"כ להלן פ' אמור הערה 8.

17) מיכה ז, טו.

18) ראה ד"ה כימי צאתך תש"ח.

19) ואף כי במשך הזמן ישנם כמה שינויים, בעליות וירידות (ראה חסד לאברהם בתחילתו, לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת פ"ד וביאוריו), הרי אמר קרא שבע יפול צדיק וקם, שהנפילה היא בשביל הקימה והעלי' שלאח"ז, ונפילה וירידה זו מוכרחת היא (ראה סוף ההקדמה לשער היחוד והאמונה, תו"א ביאור לד"ה ושבתי בשלום), וכמבואר במ"א בארוכה, אשר בין מדרי' הקודמת למדרי' נעלית יותר שאחרי' צ"ל ביטול באמצע (וגם בסדר הירידה מלמעלמ"ט כן הוא, אשר בין יש ליש צ"ל אין באמצע, כמבואר בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פכ"ד ואילך, המשך ר"ה ה'תשי"א (תרצ"ד) פ"ב ואילך ובכ"מ). וכיון שהירידה הכנה מוכרחת היא להעלי' למדרי' היותר

די ערשטע עבודה פון אידן באַלד נאָך דער יציאה פון לאַנד מצרים, איז געווען ספירה על דרך ספירת העומר[20]). ד. ה. אַז ספירת העומר איז דער ערשטער שריט אין עבודה אויף צוקומען צום כימי צאתך בשלימות, צו דער גאולה העתידה — בחינת „שמיני".

ו. על פי זה וועט מען פאַרשטיין דעם טעם, וואָס ספירת העומר ציילט מען ביינאַכט און דער טאָג גייט נאָך דער נאַכט[21]). די הקרבה פון דעם עומר איז דאָך אַ קרבן. ביי קרבנות איז דער דין, אַז הלילה הולך אחר היום, די נאַכט גייט נאָכן טאָג[22]), אָבער ביי ספירת העומר, איז אף על פי אַז ענינה איז וואָס מען ציילט וויפל טעג זיינען אַדורך פון הבאת והקרבת העומר[23]), פונדעסטוועגן איז דער דין אַז היום הולך אחרי הלילה. איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז די ספירה איז צו ציילן די טעג פון הקרבה אָן, איז פאַרוואָס[24]) זאָל דער דין ביי ספירה זיין אַנדערש פון דעם דין ביי הקרבה?

איז דער ביאור אין דעם: דער אויפטו פון דער גאולה העתידה אויף יציאת מצרים און מתן תורה איז, אַז ביי יציאת מצרים און אפילו ביי מתן תורה איז דער גילוי מלמעלה געווען ניט דורך עבודה (וואָרום כאָטש זיי האָבן געציילט ספירה גיין און פערציק טעג, איז אָבער במשך אַזאַ קורצער צייט ניט געווען שייך, זיי זאָלן אַרויסגיין בכח עבודתם אַליין פון די מ"ט שערי טומאה און אויף אַזוי פיל נזדכך ווערן צו ווערן ראוי צו מקבל זיין די תורה), און דעריבער איז נאָך דעם „במשוך היובל", נאָך מתן תורה, איז די וועלט פאַרבליבן אין איר חומריות[25]), ביז אַז עס האָט דערנאָך געקענט זיין דער חטא העגל

נעלית — הרי אי"ז ירידה אמתית, כ"א חלק מן העלי' הנעלית יותר. — ובדא"פ י"ל אשר בהכרח לומר כן, כי מכיון שכוונת הבריאה (שהיא ירידה והשתלשלות* מלמעלה למטה) היא, שתהי' אח"כ עלי' אחר עלי' מלמטה למעלה, הרי צ"ל שנעשה כן בפועל, שמאז נגמרה הירידה התחילה העלי' אחר עלי', כי אין מעכב, ח"ו, בידו, ובפרט שכוונת הבריאה קודמת לבריאה ואין שם שום מציאות שרש ומקור ללעו"ז, כמובן. — ועי"כ צ"ל שהבחירה נוגעת רק במצבם של פרטים, אבל אינה משנית את הסך־הכל של הבריאה בכללותה, שהיא בעלי' תמידית, כיון שכך היא כוונת הבריאה, — ובעומק יותר צ"ל שגם באיש הפרטי מתקיימת כוונת הבורא, שהוא בעלי' תמידית — דמאי שנא — ועי"כ הביאור הוא כנ"ל. ובחירת האדם — קובעת רק את מהירות העלי' (וע"ד מרז"ל זכו אחישנה לא זכו בעתה), ואופן העלי' (אם הוא ע"י נתינת מקום מראש ללעו"ז ועי"ז דוקא ינצחו כליל אח"ז (ע"ד משנ"ת בס' המצות מצות איסור עבודת בע"מ. ובכל זה נענש הבוחר, כיון שלא זו (עבירה לשמה) היא כוונתו שלו) או עלי' בלי נסיגה לאחור כלל). והוא מעין החילוק דירושלמי ובבלי, שאף שכל קושיא הוא מסטרא דרע, אבל גם היא חלק מבירור הדין (משיחת יט אייר ה'תשי"ב).

20) ראה ר"ן סוף פסחים. ועייג"כ זח"ג צז, סע"א וברע"מ שם.

* השתלשלות — מחכמה ואילך, ירידה — מאוא"ס לחכמה, בכללות יותר: השתלי — לאחר הצמצום, ירידה — עד הצמצום, יעוין לקו"ת ברכה צח, ב. שה"ש מב, ב. וראה ג"כ אגה"ק סי' כ.

21) מנחות סו, א. שו"ע אדמוה"ז סתפ"ט, ס"ג.

22) חולין פג, א. תמורה יד, א.

23) ראה משנה ספ"ו דמנחות ורמב"ם (הל' תו"מ פ"ז ה"ז) דנקצר ביום טו כשר.

24) נלמד מ„תמימות" (מנחות שם), אבל טעמא מאי?

25) ראה ד"ה אד' שפתי שבסי' (דר"ה). ד"ה וכל העם תש"ד, ובכ"מ.

— דער שורש פון אַלע חטאים פון נאָכדעם*[25]). משא״כ ביי דער גאולה העתידה, וויבאַלד זי וועט דאַך קומען דורך עבודה פון אידן, וואָס האָט זיך אָנגעהויבן פון יציאת מצרים, צו מזכך זיין ניט בלויז זיך אַליין נאָר אויך יעדער איינער זיין חלק אין וועלט[26]) — וועט די וועלט דורך דעם ווערן אַ כלי צו מקבל זיין דעם גילוי שלמעלה אין אַ פנימיות, וכמ״ש[27]) „ונגלה כבוד הוי׳ וראו כל בשר״, אַז אויך דער בשר הגשמי וועט דערזען דעם „כבוד הוי׳״. און כאָטש אַז עבודת הנבראים איז ניט קיין כלי צום גילוי דלעתיד, פונ־דעסטוועגן, ווי געזאָגט פריער, וועט מען לאחר שלימות העבודה געבן די גילויים מלמעלה אויך אין אַן אופן פון אתערותא דלעילא מצד עצמה, און געבן דאָס אין אַ פנימיות.

קומט אויס, אַז די גילויים פון דער גאולה העתידה האָבן אין זיך צוויי קצוות: א) ס׳וועט נתגלה ווערן אַן אור וואָס איז לגמרי העכער פון וועלט, און אפילו מיט עבודה הכי נעלית קען מען אים ניט נעמען; ב) דאָך וועט דער גילוי זיין אין וועלט, אין אַ פנימיות.

וויבאַלד אַז ספירת העומר איז די ערשטע עבודה אויף צוגרייטן זיך צו דער גאולה העתידה, איז „משכרה נדע מהותה״[28]): פון דעם וואָס דער שכר פאַר דער עבודה (אין אַן אופן פון מתנה) איז די גאולה העתידה, איז אַ ראי׳ אַז אויך אין דער עבודה אַליין זיינען פאַראַן ביידע קצוות בדוגמת ווי אין די גילויים פון דער גאולה העתידה: א) דער ענין פון ספירה איז צו ציילן די טעג פון דער הקרבה אָן, ס׳איז אַ קדשים־המשך. ב) פונדעסטוועגן, איז די ספירה אַליין — די עבודה וואָס איז מכשיר די וועלט צו דעם גילוי — דוקא כפי סדר הבריאה[29]): „ברישא חשוכא והדר נהורא״[30]), דער טאָג גייט נאָך דער נאַכט.

ז. דער ביאור אין דעם:

ביי קדשים איז דער סדר אַז „הלילה הולך אחרי היום״ — פאַרקערט פון דעם סדר העבודה אין בריאה „ויהי ערב ויהי בקר״ — ווייל דער סדר העבודה אין בריאה איז מלמטה למעלה: עס הויבט זיך אָן מיט חושך און דורך עבודה דאַרף מען מזכך זיין די וועלט אַז זי זאָל ווערן אַ כלי צום אור אלקי; אָבער ביי קדשים איז דער סדר פון דעם גילוי אור — מלמעלה למטה: מען הויבט אָן מיט אור, און אויך דער לילה וואָס קומט נאָך דעם יום, איז עס אַן עבודת הבירורים וואָס קומט מצד דעם גילוי אור, דער גילוי פון „יום״ גיט אַ כח מען זאָל זיך קענען אַראָפּלאָזן אין חושך און אים מברר זיין[31]).

ספירת העומר וואָס איר עבודה איז בירורים מלמטה למעלה, צו מזכך זיין די וועלט ביז זי זאָל ווערן אַ כלי צו דער גאולה העתידה, איז איר סדר — „ברישא חשוכא והדר נהורא״,

*25) שלכן וביום פקדי (על איזה חטא שיהי׳) ופקדתי גו׳ (שמות לב, לד) וכמרז״ל אין לך כל פורענות כו׳ של עגל (סנה׳ קב, א).

26) תניא פל״ז.

27) ישעי׳ מ, ה.

28) תניא פל״ט.

29) ברכות בתחלתה.

30) שבת עז, ב.

31) ולבד זאת, הנה עיקר ענין העבודה במקדש, היא ביום. ובלילה היא רק בכדי לשלול הלאו דנותר, כמבואר לעיל פ׳ צו.

מען אידלט אויס דעם חושך העולם בדרך מלמטה למעלה; אָבער דאָך איז די ספירה אַ המשך צום קרבן; ד. ה. אַז אין דער עבודת הספירה איז דאָ דער כח פון קדשים, גילוי אור מלמעלה, וואָס וועט נמשך ווערן דורך דער עבודת הספירה, בפנימיות אין וועלט, בגאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ שמיני תשי״כ)

תזריע

א. דער זמן פון מצות מילה איז דעם אַכטן טאָג פון געבורט, ווי ער זאָגט אין דער סדרה „וביום השמיני ימול בשר ערלתו". און אויב מען איז מל נאָך דעם אַכטן טאָג, איז כאָטש די מצות מילה בכלל איז מען מקיים, מען מאַכט דאָך אַ ברכה וכו' [1], פעלט אָבער, לכאורה, דער פרט פון דער מצוה, די מעלה פון מילה בזמנה — צו מל זיין ביום השמיני דוקא. און דאָס מל זיין דעם אַכטן טאָג האָט אין זיך אַ מעלה מיוחדת, וואָס מילה (און אויך מכשירי מילה) בזמנה, איז דוחה את השבת, ווי מען לערנט עס אָפּ [2]) פון דעם פסוק „וביום השמיני ימול בשר ערלתו" — „וביום אפילו בשבת", אָבער ניט בזמנה טאָר מען ניט מל זיין אום שבת.

לויט דעם דאַרף לכאורה אויסקומען [3]), אַז אויב מען איז מל אַ קינד נאָך אַכט טעג, — אפילו ווען מען האָט אים פריער ניט געקענט מל זיין צוליב דעם וואָס דאָס קינד איז געווען קראַנק, — האָט מען די מצוה פון מילה בזמנה ניט מקיים געווען, און אויך די מצות מילה בכלל, וואָס מען איז מקיים דורכן מל זיין שפּעטער, העלפט עס נאָר אַז דאָס קינד זאָל זיין אַ מהול פון איצטער אָן, אָבער עס העלפט ניט אויף די דורכגעגאַנגענע טעג, אין וועלכע דער קינד איז געווען אַן ערל. דאָס קען מען שוין ניט מתקן זיין. מען האָט טאַקע ניט עובר געווען אויף דער מצוה, ווייל מען האָט דאָך ניט געטאָרט מל זיין צוליב פיקוח נפש וואָס איז דוחה את כל התורה [4]), עס פעלט אָבער דאָך דער קיום המצוה.

דער רמב״ם זאָגט [5]) דעם טעם אויף דעם וואָס מען טאָר ניט מל זיין נאָר אַ קינד וואָס האָט ניט קיין שום חולי: „שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר

---

1) לדעת המפרשים שאין מברכים על ניקור מפני שעינינו ל״ת — שלא לאכול איסור (או״ה שער נח, קד) — הברכה מוכיחה ג״כ שיש בזה לא רק הענין שלא יהי' ערל — ראה לעיל פ' לך.

2) שבת קלב, א.

3) ראה פיה״מ להרמב״ם ספי״ט דשבת. ירוש' ר״ה פ״א ה״א.

4) יומא פב, א.

5) הל' מילה פ״א, הי״ח. ועיין תוד״ה ושוין (שבת קלא, סע״א) שכתבו: „דמילה אם עבר זמנה לא בטלה שאותה מילה עצמה שהוא מיחייב בשמיני הוא עושה בתשיעי", שמזה מוכח שבמל אח״כ (לכאורה גם אם בזמנו פשע ולא מל ועיין להלן בהערה 8*), ישנו הענין דמילה בזמנה (אלא שעדיין צ״ע, דסיים הענין בתוס' שם „שאם מל בשמיני לא הי' חוזר ומל בתשיעי" — דמה בעי בזה — י״ל דזוהי הגבלה דרק ענין מילה בזמנה ישנו, אבל לא תיקון הימים שבנתיים). ועייג״כ מכתב הגאון הרגוצבי (בשדי חמד במילואים לקונטרס המציצה ח״ו ע' 2735) ובצפע״נ על הרמב״ם הל' מילה ספ״א.

למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" (ווייל סכנת נפשות איז דוחה אַלץ; און מ'קען מל זיין שפּעטער און מ'קען ניט אומקערן איין נפש מישראל, קיין מאָל ניט). פון אריכות לשון הרמב"ם: „ואפשר למול כו'", איז פאַרשטאַנדיק אַז ער מיינט דאָ צו געבן אַ צווייטן טעם: איין טעם, ווייל פּיקוח נפש איז „דוחה את הכל", ד.ה. אַז אפילו ס'איז ניטאָ קיין שום עצה צו מקיים זיין די מצוה שפּעטער, ווערט זי אַלץ נדחה צוליב פּיקוח נפשות; און נאָך אַ טעם, ווייל „ואפשר למול לאחר זמן", אַז די מצוה ווערט גאָרניט נדחה ווייל מ'קען מל זיין שפּעטער. איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די מצות מילה וואָס מען איז מקיים לאחר זמן, העלפט אויך אויף די פריערדיקע טעג, ביז אַז עס ווערט אויך אויפגעטאָן די מעלה פון מילה בזמנה (וואָרום אויב מען וועט זאָגן אַז מילה שלא בזמנה איז מתקן נאָר אויף שפּעטער, וועט דאָך ניט זיין געגנוג דער טעם וואָס „ואפשר למול לאחר זמן", ווייל אפילו אַז מען וועט אים מל זיין שפּעטער, וועט דאָך נאָך אַלץ פעלן די מצות מילה אין די פריערדיקע טעג, און עס וועט אינגאַנצן פעלן די מצות מילה בזמנה).

דאַרף מען פאַרשטיין, ווי קען אַ פּעולה וואָס מען טוט שפּעטער ווירקן אויף דעם פריערדיקן זמן, אײדער מען האָט די פּעולה געטאָן? דאָס וואָס מען געפינט אין תורה געוויסע פּעולות וואָס ווירקן אויך אויף פריער, איז עס נאָר אין אַזעלכע פאַלן, ווען די פּעולות דאַרפן ניט אויפטאָן קיין נייעם ענין, זיי דאַרפן בלויז מברר זיין און פעסט־שטעלן פריערדיקע פּעולות, אָדער אַ מצב (צושטאַנד) *5), וואָס זיי (די פריערדיקע פּעולות ומצב) זיינען מלכתחילה אויסגעשטעלט אין אַזאַ אופן אַז זיי זיינען אָפּהענגיק און פאַרבונדן מיט געוויסע תנאים פון אַ שפּעטערדיקן זמן. איז וויבאַלד אַז די שפּעטערדיקע פּעולות דאַרפן בלויז פעסט־שטעלן און מברר זיין די פריערדיקע, איז פאַרשטאַנדיק אַז זיי קענען האָבן אַ ווירקונג אויך אויף פריער. מה־שאין־כן אַ פּעולה וואָס דאַרף אויפטאָן אַ נייע זאַך, קענען דאָך די תוצאות פון אָט דער פּעולה ניט זיין גילטיק אויף אַ פריערדיקן זמן, אײדער די פּעולה אַליין האָט זיך אויפגעטאָן. דער מסובב קען דאָך ניט קומען פאַר זיין סיבה — הייגט ווי קען פּעולת המילה האָבן אַ ווירקונג אויך אויף דעם זמן העבר?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס צום סוף פון דעם צווייטן טעם, „ואפשר למול לאחר זמן", גיט צו דער רמב"ם די ווערטער „ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" — די עטלעכע ווערטער האָבן דאָך לכאורה מער שייכות צום ערשטן טעם פון פּיקוח נפשות ווי צום צווייטן טעם, וואָרום וויבאַלד אַז דורך דעם מל זיין שפּעטער ווערט אַלץ נתתקן אפילו דער ענין פון מילה בזמנה, דאַרף מען דאָך שוין ניט אָנקומען אַזוי צו דעם וואָס „ואי אפשר כו'".

ב. עס שטייט אין לקוטי תורה 6), אַז דורך מילה ווערט נמשך אַזאַ אור

---

*5) ענינים התלוים בקיום תנאי דלאחר זמן. הענין דכל העומד לחתוך כחתוך דמי (חולין עב, סע"ב) וכיו"ב. וראה נ"כ שו"ע אה"ע ר"ס קכד. שדי חמד כללים כ, קמב.

6) תזריע כא, א. דרך מצותיך ט, ב.

וואָס עבודה פון אַ אידן קען אים ניט ממשיך זיין, ווייל עבודת הנבראים קען ניט דערלאַנגען אַזוי הויך, נאָר — דער אור ווערט נמשך מצד עצמו, מלמעלה בדרך אתערותא דלעילא. נאָר כל־זמן ס׳איז פאַראַן אַן ערלה וקליפה קען דער אור ניט נמשך ווערן, און דורך דעם וואָס מען נעמט אַראָפּ די ערלה קומט דער אור פון זיך אַליין.

אַזוי ווי דאָס איז בנוגע המשכת האור שלמעלה, אַזוי איז עס אויך בנוגע כניסת נפש הקדושה וואָס קומט דורך מילה[7]; דאָס איז אַ בחינת הנשמה וואָס איז העכער פון טעם ודעת[8], וואָס די מדריגה קען ניט אויפגעטאָן ווערן דורך פעולה און עבודה, נאָר זי איז פאַראַן ביי יעדער אידן בעצם, מער ניט וואָס זי ווערט נתגלה דורך מילה.

און דערפאַר ווירקט מילה אויך אויף דעם זמן העבר — אַזוי ווי אַלע פעולות וועלכע דאַרפן ניט אויפטאָן קיין נייעם ענין, בלויז מגלה זיין אַ פריערדיקן ענין[8*].

(ובדוגמת תשובה מאהבה וואָס העלפט אויך אויף למפרע[9], ווייל די תשובה דאַרף ניט אויפטאָן קיין נייע זאַך[10], וואָרום אפילו בשעת החטא איז דאָך די בחינת נשמה געווען „באמנה אתו יתברך"[11], נאָר דאָס איז געווען בהעלם, און די תשובה איז עס מגלה, און דעריבער העלפט עס אויך אויף למפרע).

אויב מען איז אויך שפּעטער ניט מל, פאַרבלייבט עס דאָן בהעלם, און די כוונת הבריאה און די כוונה פון ירידת הנשמה למטה איז דאָך בכדי אַז אידן דורך זייער עבודה זאָלן אַרויסברענגען די נשמה בגילוי[12]. בשעת אָבער מען איז יאָ מל און מען איז מגלה די בחינה, העלפט עס אויך אויף פריער[13]).

ג. על־פּי־זה איז אויך פאַרשטאַנ־דיק וואָס דער רמב״ם איז דוקא נאָך ביידע טעמים מוסיף „ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם": די ווערטער זיינען נוסף על הפשוט — אויך מרמז אַ הסבר אויף דעם וואָס ער זאָגט פריער „ואפשר למול לאחר זמן", אַז מילה העלפט אויף למפרע:

דער פאַרבונד פון אידן מיטן אויבערשטן איז העכער פון אַלע חשבונות, און דער פאַרבונד איז אַלע מאָל גאַנץ, אין וועלכן מצב אידן זאָלן ניט זיין. וכמאמר[14]: „בין כך ובין כך

7) שו״ע אדמוה״ז מהדו״ב ס״ד, ס״ב. וראה לעיל ע׳ 763 וע׳ 800 ואילך.

8) ראה ד״ה באתי לגני תשי״ג.

8*) דכיון שכל העומד לחתוך כחתוך דמי ת׳יכף (כנ״ל בהערה 5*), לכן מועלת המילה גם על למפרע. וצ״ע באם בזמנו לא מל בפשיעה, אם מיקרי עומד לחתוך.

9) ראה יומא פו, א וברש״י שם.

10) כפירוש לשון תשובה — השבה למהותו העצמי. (וכמבואר בלקו״ת ר״פ האזינו. וראה לקוטי שיחות ח״א ע׳ 409). וי״ל דבזה מחולק באו״ה (שמצינו בהם תשובה וכמו בנינוה) דאינה אמיתית ענין התשובה (מלשון השבה) ומועלת רק מכאן ולהבא. — וראה: הצ״צ לאיכה עה״פ חטא חטאה

„ישראל שייך בהם עבירה ותשובה". ירושי נזיר רפ״ט. תקו״ז תכ״א (נד, ב). מנחת חנוך סוף מצות שס״ד.

11) תניא פכ״ד.

12) וע״ד מ״ש בע״ח בתחלתו שתכלית כוונת הבריאה היא בכדי שפעולותיו וכחותיו יבואו בפועל, יכירו בהם.

13) וע״ד הענין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דהגם דזה שמועילה אמירתו היא מפני שזהו רצונו הפנימי (ולכן כשאנסוהו עכו״מ שלא כדין לא מהני, רמב״ם הל׳ גרושין ספ״ב), מ״מ צריך שיאמר רוצה אני, בכדי שרצונו הפנימי יבוא בגילוי.

14) נסמן לעיל ע׳ 929.

בני הם ולהחליפם באומה אחרת (ח״ו) אי אפשר״ (ווי עס זאָל ניט זיין — זיינען זיי מיינע קינדער, און אומ־בייטן זיי ח״ו אויף אַן אַנדער אומה איז אוממעגלעך). און דאָס איז דער רמז: „ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם״ — מען קען קיין מאָל ניט צוריקקערן, צוריקציען דעם פאַרבונד און כריתת ברית וואָס דער אויבערשטער האָט זיך פאַרבונדן מיט אידן.

וואָרום דאָס איז ניט נאָר בנוגע כלל ישראל, נאָר אויך בנוגע יעדער איינציקן אידן: דער אויבערשטער האָט זיך פאַרבונדן מיט יעדער אידן מיט אַזאַ סאָרט פאַרבונד וואָס מען קען אים קיין מאָל ניט אומקערן ח״ו. יעדער אידן באַזונדער האָט דער אויבערשטער ליב מיט אַן אַהבה עצ־מית. כמאמר הבעש״ט, אַז יעדער איד איז טייער ביי דעם אויבערשטן ווי אַ בן יחיד וואָס איז געבאָרן געוואָרן ביי עלטערן לעת זקנותם, און נאָך טייערער.

די כוונת הבריאה, וואָס דער אוי־בערשטער האָט באַשאַפן די וועלט „בשביל ישראל שנקראו ראשית״[15], איז זי ניט נאָר צוליב כלל ישראל[16], נאָר צוליב יעדער אידן באַזונדער, אין יעדער אידן איז אָפּהענגיק די גאַנצע כוונת הבריאה, וואָס דערפאַר איז יעדער איד מחוייב זאָגן „בשבילי נברא העולם״[17]; און דערפאַר איז אויך „כל המקיים נפש אחת מישראל כו׳ כאילו קיים עולם מלא״[17], (דער וואָס האַלט אויף איין נפש מישראל איז פונקט ווי ער האַלט אויף אַ פולע וועלט), וואָרום אויב עס פעלט ח״ו אין איין אידן פעלט עס אין דער גאַנצער בריאה.

און וויבאַלד אַז „ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם״, דער פאַרבונד פון יעדער אידן מיטן אוי־בערשטן איז אַלע מאָל גאַנץ מיט זיין גאַנצער קראַפט, און מען דאַרף עס נאָר מגלה זיין, דעריבער איז „אפשר למול לאחר זמן״ — אפילו ווען מען איז מל שפּעטער העלפט עס אויך אויף למפרע, ווייל מילה איז, ווי געזאָגט, מגלה דאָס וואָס אין אים איז שוין פאַראַן פון פריער.

ד. מען האָט שוין אַמאָל גערעדט[18], אַז אין מצות מילה איז מרומז כללות ענין העבודה, איז די הוראה פון דעם אויבן־געזאָגטן אין עבודת האדם:

פון איין זייט דאַרף אַ איד וויסן אַז מען מוז טאָן. ער קען זיך ניט „לייגן שלאָפן״, טענה׳נדיק אַז בהעלם איז ער דאָך אַלע מאָל פאַרבונדן מיטן אויבערשטן און אַז סוף־כל־סוף איז דאָך „לא ידח ממנו נדח״[19] און עס מאַכט ניט אויס ווי ער זאָל זיך ניט פירן

— ווייל דעם פאַרבונד מוז מען אַרויסברענגען בגילוי, און דאָס דאַרף זיין דוקא דורך עבודה[20]. ובמילא מוז זיין די עבודה פון מילה און פריעה אויף צו אָפּשוואַכן די תאוות[21];

15) נסמן לעיל ע׳ 969.

16) ולכן במתן תורה, כוונת הבריאה, הוצרך להיות הכלל בשלימותו — ששים רבוא דוקא (מכילתא שמות יט, יא. יל״ש רמז רפ).

17) סנהדרין פ״ד, מ״ה.

18) ראה גם לעיל פ׳ לך.

19) נסמן לעיל ע׳ 968.

20) ראה לעיל פ׳ לך, הענין במילה — שצ״ל פעולת המילה.

21) מו״נ ח״ג פמ״ט. וראה לעיל ע׳ 761.

דערצו מוז נאָך זיין מציצה: אַרויס־נעמען דעם בלוט, דעם קאָך אין גשמיות, אויך פון ווייטע ערטער און אברים פון גוף.

פון דער צווייטער זייט דאַרף מען אָבער וויסן, אַז בשעת מען פועל׳ט דעם „ומלתם את ערלת לבבם״ [22], באַקומט מען דורך דעם אַ סך מערער פון דעם וואָס מען קען אַליין אויס־האַרעווען — דורך דער עבודה פון „ומלתם את ערלת לבבכם״ איז מען זוכה צו דעם גילוי מלמעלה פון „ומל ה׳ אלקיך את לבבך״ [23], וואָס וועט נתגלה ווערן בגאולה האמיתית וה־שלימה ע״י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות יו״ד שבט תשי״ג)

מצורע

א. אין היינטיקער סדרה ווערן אַרומגערעדט דיני טומאת נדה. דעם טעם פאַרוואָס דם נדה איז מטמא, וועט מען פאַרשטיין לויט דעם וואָס עס שטייט אין גמרא [1], אַז דאָס איז פון די קללות וואָס זיינען געקומען פאַרן חטא עץ הדעת. איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז מצד טבע הבריאה איז ניט געווען די מציאות פון דם נדה. און וויבאַלד אַז דאָס קומט מצד אַ חטא — און נאָך אַזאַ חטא וואָס איז אַ שורש ומקור צו אַלע חטאים [2] — דעריבער איז דער דם טמא.

טיפער וועט מען עס פאַרשטיין על־פי הידוע אַז דער עונש פון אדם הראשון, וואָס מען האָט אים אַרויס־געטריבן פון גן־עדן, איז דאָס ניט געווען סתם אַן עונש וואָס מען האָט אים באַשטראָפט צוליב דעם חטא עץ הדעת, נאָר דער עונש איז געווען, ווי אַלע עונשים וואָס קומען מלמעלה [3], אַז די עבירה גופא וואָס דער מענטש טוט דריקט זיך שפּעטער אויס אין אַ ציור פון עונש, ד. ה. אַז דער עונש איז ניט קיין אָפּרעכענונג־שטראָף פאַר דעם חטא, נאָר איז אַ דירעקטע תוצאה פון דעם מענטשנס רע, ווי עס שטייט [4] „תיסרך רעתך״. אַזוי אויך בנוגע דעם גירוש פון גן עדן: גן עדן איז כולו טוב, אַן אָרט וואָס איז ניט סובל קיין מציאות פון רע, ובמילא האָט אדם הראשון, נאָכדעם ווי ער האָט באַקומען אין זיך אַ מציאות פון רע, ניט געקענט זיין אין גן עדן.

אַזוי איז עס אויך בנוגע דעם אויבנדערמאָנטן עונש פון חוה׳ן: דער עונש פון דם נדה איז אַ די־רעקטע תוצאה פון דעם חטא עץ הדעת. די מציאות פון רע, וואָס האָט זיך אין איר געשאַפן דורך דעם חטא, ווערט (טיילווייז) דם נדה, און דעריבער איז דער דם — טמא און ווערט „אַרויסגעטריבן״ פון אַ אידישן גוף.

אַ איד איז דאָך — „גוי קדוש״, כולו טוב, און ניט נאָר מצד דעם נפש האלקית, נאָר אויך מצד זיין נפש הבהמית איז ער ניט שייך צו

22) דברים י, טז.

23) שם ל, ו. וראה תו״א לך ד״ה בעצם היום הזה. תו״ח שם.

1) עירובין ק, ב.

2) ראה שבת קמו, רע״א. זח״א נב, ע״ב. נתבאר בארוכה בד״ה ע״כ יאמרו המושלים תרצ״א.

3) ראה הדעות בזה והמסקנא — של״ה בהקדמה בית אחרון.

4) ירמי׳ ב, יט.

איסור (בטבעו איז ער מתאוה נאָר צו דברים המותרים) [5], דעריבער איז ווי נאָר עס ווערט אַ מציאות רע [6], קען דער אידישער גוף דאָס ניט סובל זיין און ער שטופּט עס אַרויס פון זיך [7].

אָבער דאָס גופא וואָס אין דעם אידישן גוף קען זיין אַ מציאות פון רע וואָס ער מוז פון זיך אַרויס־שטופּן, איז אַ באַווייז אַז ער איז שלא כראוי (וואָס דאָס איז געוואָרן דורכן חטא) — דעריבער ווערט עס אַ דם טמא.

ב. אין דעם דין פון נדה אסורה לבעלה איז פאַראַן אַ חקירה צי דער איסור קומט מצד טומאת נדה, אָדער ס'איז אַ באַזונדער איסור, וואָס האָט ניט צו טאָן מיט טומאה. און ס'זיינען דאָ ראיות אַז דאָס איז אַן איסור בפני עצמו און ניט צוליב דער טומאה [8].

איש ואשה, דאָ למטה, מיט אַלע פּרטים, אויך פּרטי הדינים זיינען אַ דוגמא כביכול און זייער שורש איז (ווי אַלע גשמיות'דיקע זאַכן וואָס יעדערע פון זיי נעמט זיך פון זייער שורש אין רוחניות) דער ענין פון הקדוש־ברוך־הוא און כנסת ישראל [9], וואָס ווערן אָנגערופן איש ואשה.

דורך חטאים ווערן אידן אָפּגע־וויטערט — נדה [10]. אויף דעם זאָגט מען: כאָטש עס זיינען פאַראַן ביי דעם ענינים פון טומאה, איז אָבער בנוגע דעם יחוד עם בעלה

— וואָס אין דעם באַשטייט דאָך דער עיקר רצון פון אידן באמת לאמתו לגמרי בכל לבב ובכל נפש [11]) און צוליב דעם זיינען זיי מקיים תורה ומצוות, בכדי להתייחד עם בעלה הקדוש־ברוך־הוא, צו ווערן פאַראייני־ציקט מיט דעם אויבערשטן —

איז עס ניט קיין ענין פון טומאה ח״ו [12]), בלויז אַן ענין פון איסור.

ג. די מעלה בזה: דער חילוק פון איסור און טומאה איז: איסור איז אַזאַ רע וואָס קען ווערן באַגריפן דורך שכל, ד. ה. אַז דער מענטש קען פאַרשטיין, פילן דעם רע פון איסור (ווי לדוגמא מאכלות אסורות [13]) וואָס

---

5) תניא פ״ח.

6) דכל זמן שלא יצא לבית החיצון אינו טמא (משנה רפ״ה דנידה).

7) צע״ק בשו״ע אדה״ז מהד״ת סו״ס ד.

8) ראה אתוון דאורייתא כלל כא. וראה שו״ע אדה״ז חיו״ד סי׳ קפג (במהדו״ב ע׳ 115). שו״ת הצ״צ חיו״ד סקל״ח סוס״א וסקל״ט, ס״ג.

9) וכל שיר השירים מיוסד ע״ז, כידוע במדרשי רז״ל.

10) ל׳ נד וריחוק — כפי׳ התרגום.

11) תניא פמ״א.

12) שאין הטומאה מונעת ח״ו את יחודם עם הקב״ה, וכמ״ש (ויקרא טז, טז) השוכן אתם בתוך טומאתם.

13) ואפילו כשהאיסור אינו מצד המאכל עצמו, כ״א מצד מחשבת האדם או דיבורו — וכמו השוחט לשם הרים (חולין לט, ב) וכיו״ב — פועל הוא להוליד מזג רע באדם האוכלו. וכמו שמצינו באלישע אחר (רות רבה ג, יג) שאכלה אמו, כשהיתה מעוברת, מתקרובת ע״ז, וזה גרם שיצא אחר לתרבות רעה.

ואין לומר שבאחר הי׳ זה בתור עונש סגוליי ולא מצד הטבע, שהרי עוברה שהריחה — אדרבא מאכילין אותה ופשיטא שאין להענישה. ודוחק גדול לומר שהי׳ אביזרייהו דע״ז באופן כזה דיהרג ואל יעבור. וגם מהלשון נתנו לה מאותו המין ואכלה משמע דצריכים היו לתת לה. (בירושלמי (חגיגה פ״ב סוף ה״א) איתא דעברה על בית ע״ז והריחה וריח זה גרם לאחר, וא״כ אפ״ל דלהירושלמי הוא בדרך עונש. אבל בתודה״ה שובו (חגיגה טו, א) נראה דגריס בירושלמי כמו שהוא ברות רבה הנ״ל).

ועפ״י הנ״ל, מובן פס״ד הט״ז והש״ך (יו״ד סוף סי׳ פא) דמינקת שאכלה דבר אסור לא

זיינען מטמטם (פאַרשטאָפּן) די קאָפּ און האַרץ[14]; און אפילו ווען די תורה האָט דעם מענטש מתיר געווען צו עסן דעם איסור — ווי דער דין[15] ביי אַן „עוברה שהריחה" וואָס מעג עסן אויך באיסור — שאַפט עס אויך אַ מזג רע ביים מענטשן וואָס עסט דעם איסור)[16]. מה־שאין־כן טומאה איז אַזאַ סאָרט רע וואָס אים איז ניט שייך צו אָנטאָפּן מיט דעם מענטש־לעכן שכל און געפיל, ס'איז מער ניט וואָס „חוקה חקקתי גזירה גזרתי"[17].

וואָס דערפאַר איז איסור — בכללות — נוגע אויך בזמן הזה און טומאה — בכללות — איז נוגע נאָר בזמן הבית. אַזאַ רע וואָס איז ניכר דאַרף מען זיך פון אים היטן אַלע מאָל, אַנדערש איז אַ ניט־קענטיקער רע, וואָס איז טמא נאָר מצד „גזירה גזרתי", איז ער אַ סתירה נאָר צו דער הויכער מדריגת הקדושה וואָס איז געווען בזמן הבית, אָבער לגבי דער באַ־שרענקטער מדריגה פון קדושה בזמן הזה איז טומאה קיין סתירה ניט[18]. און נאָר כהנים[19], צוליב זייער קדושה יתירה, זיינען זיי אויך היינט מוזהר זיך צו היטן פון טומאה[20], און אויך ניט פון אַלע טומאות.

כאָטש דעם רע פון איסור קען מען אָנטאַפּן גיכער ווי דעם רע פון טומאה, איז אָבער, מצד אחד, דער רע פון טומאה האַרבער ווי פון אי־סור[21]. ווארום דאָס גופא וואָס דער רע פון טומאה איז ניט ניכר וועט מען אויף דעם ניט אַזוי שנעל תשובה טאָן (דאָרט וואו די תורה האָט עס גע'אסר'ט); און נוסף אַף דעם, איז טומאה, וויבאַלד זי איז העכער פון שכל, איז זי פוגם אין די כוחות מקיפים פון נפש וואָס זיינען העכער פון טעם ודעת[22].

איז בנוגע דעם זאָגט מען, אַז דער רע וואָס שאַפט זיך בא אידן דורך חטאים, און בכללות — דורכן חטא העגל וואָס איז בדוגמא פון דעם חטא עץ הדעת, איז עס (בשייכות צום יחוד פון כנסת ישראל מיט הקדוש־

תניק את התינוק אף אם אכלה בהיתר משום פקו"נ. ומובן שאין לחלק בזה בין איסור ע"ז החמור ואיסור חזיר וכיו"ב. ואדרבה, אם בע"ז שהתורה אסרתו רק מפני כוונת האדם, גם במקום פקו"נ שהותרה אכילתו מוליד מזג רע — אעכו"כ חזיר וכיו"ב שאיסורו בא מצ"ע וגשמיותו.

14) רמב"ן עה"ת ויקרא יא, יג. חינוך מצוה עג.

15) יומא פב, א. שו"ע אדמוה"ז תריז, ב.

16) אלא שאע"פ כן, במקום שיש פקו"נ מצוה עליו לאכול את המאכל ואף שיגרום לעצמו מזג רע עי"ז — בדוגמת שחותכין אבר בשביל הצלת כל הגוף. אבל בכ"ז, טבע המאכל לא נשתנה, כנ"ל. ובפרט לפי המסקנא אשר (וגם בנוגע להחולה) פקו"נ דוחה האיסור ולא שהוא מתירו. (רמב"ם הל' שבת רפ"ב וש"נ בנ"כ. ומ"ש בצפנת פענח — להגאון מראגאצאוו — על הרמב"ם שם צ"ע. ואכ"מ. וצע"ק בלשון אדה"ז (אגה"ק סי' כו) שכותב „שאכל לפקו"נ שהתירו רז"ל ונעשה היתר גמור". ואולי מטעם הנ"ל תיבת „גמור" מוקפת ובכמה דפוסים אינה).

17) במדו"ר ר"פ חקת. רמב"ם סוף הל' מקואות.

18) ע"ד שרק אכילת קדשים אסורה בטומאה ולא חולין. וראה כוזרי מ"ג, סמ"ט.

19) עוד נפק"מ גם בזמה"ז — להויתה של מקוה, סכך סוכה וכו'. ואכ"מ.

20) ועוד בזה: ענין הכהונה שייך לתחילת ויסוד העבודה, קבלת עול (שלכן מסמן התנא את זמן החיוב דק"ש (קב"ע): משעה שהכהנים כו'), שלמעלה מטו"ד, ולכן נוגע אפילו רע דטומאה.

21) ראה עד"ז לעיל פ' ויקרא.

22) ראה לקו"ת תבא מג, ג. שם ס"פ אחרי.

ברוך־הוא) נאָר אַן ענין פון איסור און ניט טומאה, ס'איז אַן ענין וואָס רירט אָן נאָר אין כוחות פנימיים ומוגבלים, אָבער אין די כחות מקיפים רירט עס ניט אָן, דאָרט איז „חבוקה ודבוקה בך".

ד. די ראיות וואָס מען ברענגט[8]) אויף דעם אַז נדה איז איסור און ניט טומאה זיינען:

(א) דער דין ביי נדה איז, אַז „ספיקא לקולא"[23]). פרעגט תוספות[24]): דער דין ביי טומאה איז דאָך, אַז אין אַ רשות היחיד זיינען אפילו עטלעכע ספיקות צוזאַמען אויך טמא? און פאַרענטפערט, אַז דאָס וואָס די גמרא זאָגט „ספיקא לקולא" איז עס נאָר בנוגע דעם דין פון לאוסרה על בעלה. זעט מען דאָך פון דעם אַז דער איסור פון נדה לבעלה איז ניט מצד טומאה.

(ב) די גמרא[25]) דרש'נט: „וספרה לה — לעצמה", און פון דעם לערנט מען אָפּ[26]) אַז „עד אחד נאמן באיסורין" (ביי איסורים איז באַגלויבט אויך איין עד). איז דערפון אַ ראי' אַז ס'איז איסור און ניט טומאה, ווייל אין למדין איסור מטומאה, אפילו ווען ביי טומאה איז אַן עד אחד באַגלויבט[27]).

ה. ענינים פון תורה זיינען מדוייק אין אַלע זייערע פרטים; און זיי אַלע, ווי זיי זיינען אין נגלה, זיינען זיי מתאים צו דעם ווי זיי זיינען בפנימיות. איז דאָך מובן, אַז ניט נאָר די הלכה און די מסקנא פון „איסור ולא טומאה", נאָר אויך די צוויי אויבנדערמאָנטע ראיות אויף דעם, זיינען צוגעפּאַסט צו זייערע ענינים בפנימיות.

אַ איד איז דאָך גוי אחד (אפילו ווען זיי זיינען) בארץ, ער געפינט זיך אַלע מאָל „ברשות היחיד", אין דעם רשות פון ה' אחד, פון דעם אויבערשטן, „יחידו של עולם". וואָרום אפילו בשעת החטא איז די נשמה „באמנה אתו יתברך"[11]). וויבאַלד אַז דער איד געפינט זיך ברשות היחיד, ער איז נאָענט צום אויבערשטן, און דערפאַר רירט דאָרט מערער אָן אפילו אַ קליינער חטא, קען מען דאָך מיינען אַז אפילו אַ ספק רע איז שוין אויך אַן ענין פון טומאה — זאָגט מען אויף דעם, אַז באמת איז דער גאַנצער ענין ה(נדה ו)ריחוק ביי אַ אידן ניט קיין ענין פון טומאה, נאָר אַן ענין פון איסור: ס'איז אַ חסרון וריחוק פון ה' אין זיינע כוחות פנימיים ומוגבלים, אין זיין כח השכל וכו', ווי חז"ל זאָגן[28]): „אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות" — ער פאַרשטייט ניט און פילט ניט אין זיין שכל גדולת הוי' וכו'. און כאָטש אַז אפילו דער רע

23) מן התורה (לדעת התוספות, דבי' עסקינן — כפירוש מלא הרועים (ועוד) מערכת ספיקא דאורייתא סק"י). ואפילו להדיעות (והצ"צ בשו"ת יו"ד סע"א — מכללם. וראה ג"כ בדרמ"צ מצות טומאת המצורע בסופה) דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה — הא דספק ספיקא לקולא (באיסור, משא"כ בטומאה) מוכיח שגם ספק אחד משנה את הענין וק"ל.

24) תוד"ה דאין, ב"ק יא, א.

25) כתובות עב, א.

26) תוד"ה עד אחד, גיטין ב, ב. וראה צ"צ שער המילואים חידושים ליבמות (יז, ד — כ, ב).

27) בענין אם עד אחד נאמן בטומאה ברה"י — ראה שב שמעתתא שמעתא ו' (בסופה) שמסתפק בזה. (וצ"ע אם הספק דש"ש שייך בנדו"ד — בכלל, ועיין צ"צ שער המילואים שם).

28) סוטה ג, א. וראה זח"א קכא, א.

פון איסור איז דעם אידן מונע לפי שעה פון זיין פאראייניקט מיטן אויבערשטן, איז עס אזוי גאר ביי אן איסור ודאי, אבער א ספק איז ניט קיין מניעה [29]) צום יחוד פון כנסת ישראל עם בעלה — אפילו לפי שעה.

די צווייטע ראי׳:

דער חילוק צווישן עד אחד הנ״ל או שני עדים איז: שני עדים איז זייער עדות־זאגן פארבונדן מיט א בית־דין, אן בית־דין איז זייער עדות־זאגן ניט ווערט. וואס דערפאר איז דער דין, אז כל־זמן זיי האבן דאס ניט געזאגט פאר בית־דין, קענען זיי חרטה האבן און זאגן אנדערש ווי זיי האבן געזאגט פריער [30]). מה־שאין־כן עד אחד איז ניט פארבונדן מיט בית־דין; די נאמנות פון אן עד אחד איז פארבונדן מיט דער „כשרות" פון זיין נפש האלקית, און ער איז באגלויבט, ווייל אלע אידן זיינען בחזקת כשרות [31]).

בשעת עס האנדלט זיך וועגן דער כשרות פון א אשה לבעלה, פון כנסת ישראל להקב״ה, דארף מען ניט גיין צו קיין בית־דין, ניט צו בית דין של מטה און ניט צו בית־דין של מעלה; עס איז גענוג אויף דעם די נאמנות פון נפש האלקית. בשעת דער נפש האלקית גיט א קרעכץ מיט אן אמת אויף זיינע ניט־גוטע מעשים, דארף מען ניט אנקומען צו בית דין, און דער אויבערשטער גיט דעם אידן „כמנהג גוברין יהודאין", „שאר כסות ועונה" כו׳, און דער עיקר, אז ער ווערט מיוחד מיט דעם אויבערשטן — ואתם הדבקים בה׳ — ביז אז עס קומט ארויס בגלוי, די דביקות פון דעם אויבערשטן מיט אידן, „ישראל וקודשא בריך הוא כולא חד" [32]).

(משיחות יט כסלו תשט״ו)

אחרי

א. אין דעם פסוק — אנהייבס פון דער סדרה „אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה׳ וימותו", איז ניט פארשטאנדיק: וואס גיט דא צו דער ווארט „וימותו", נאכדעם ווי עס שטייט שוין פריער „אחרי מות שני בני אהרן"?

פון די זאכן פאר וועלכע די שני בני אהרן זיינען נענש געווארן רעכנט דער מדרש די פאלגנדע: בכנסו לפני ולפנים [1]), זיי זיינען אריינגעגאנגען אין קדשי קדשים; „מחוסרי בגדים" — זיי האבן ניט געטראגן די אלע נויטיקע בגדי כהונה ביים טאן די עבודה [2]); לא היו להם בנים — זיי האבן קיין קינדער ניט געהאט [2]); לא הי׳ להם נשים — זיי האבן ניט חתונה געהאט [2]). געוויס זיינען די אלע פרטים דערמאנט אין פסוק לכל

29) ראה לעיל פ׳ ויקרא, שבענין כחות המקיפים שלמעלה מטו״ד, יש חומר בספק חטא על ודאי. ומזה מובן, שזה שייך בעיקר בענין טומאה ולא בענין איסור.

30) ירושלמי כתובות פ״ב, ה״ג. תוספתא סנהדרין פ״ו, ו. טוש״ע חו״מ סכ״ט.

31) להעיר מסנה׳ רפ״ג.

32) ראה זח״ג צג, רע״ב.

1) תו״כ ר״פ אחרי. ויק״ר פ״כ, ח. במדב״ר פ״ב, כג. תנחומא אחרי ו.

2) ויק״ר שם ט. תנחומא שם.

הפחות מיט אַ רמז. דאַרף מען פאַרשטיין, וואו זיינען זיי מרומז אין פסוק?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, ווי קומט עס, אַז נדב ואביהוא זאָלן זיין שייך צו טאָן אַ חטא? רז"ל זאָגן דאָך [3], אַז משה רבינו האָט געזאָגט צו אהרנען: אהרן מיין ברודער, איך האָב געוואוסט אַז דער משכן וועט געהייליקט ווערן מיט די וואָס זיינען באַליבט און נאָענט צום אויבערשטן, איצט זע איך, אַז זיי (נדב ואביהוא) זיינען גרעסער פון מיר און פון דיר — איז ווי אַזוי האָט עס געקענט געמאָלט זיין אַז זיי זאָלן טאָן אַ חטא?

ב. חסידות איז מבאר [4] (ועיין אויך אין אור החיים הקדוש), אַז דער חטא פון שני בני אהרן איז ניט געווען אַ חטא כפשוטו ח"ו; זייער חטא איז באַשטאַנען אין דעם, וואָס זיי האָבן דערלאָזט אַז זייער גאָר גרויסע דביקות צום אויבערשטן, זאָל זיי צוברענגען צו דעם, אַז זיי זאָלן אויסגיין בפועל אין אַ כלות הנפש. דאָס איז דער מיין פון „בקרבתם לפני ה' (ביז אַז) וימותו". און דאָס איז גערעכנט פאַר אַ חטא, ווייל כאָטש אַ איד דאַרף וועלן און טאָן אַז זיין עבודה זאָל זיין אין אַן אופן ביז ער זאָל צוקומען צו התפשטות הגשמיות [5] (זיך אויסצוטאָן אינגאַנצן פון גשמיות), איז צוזאַמען דערמיט פאָדערט זיך פון אים, אַז בעת ער האַלט ביי כלות הנפש, „רצוא", זאָל ער ביי זיך אַרויסרופן דעם „שוב", צוריקקערן זיך צו טאָן די עבודה אַ נשמה אין גוף, און —

3) רש"י ויקרא י, ג. והוא מתו"כ שמיני. זבחים קטו, ב.

4) בארוכה בד"ה אחרי מות דשנת תרמ"ט (דשנת תשכ"ב).

5) ראה שו"ע אדמוה"ז ר"ס צח. הל' ת"ת פ"ד ס"ה.

אין עולם הזה, כמאמר רז"ל [6]: „על כרחך אתה חי", און אויסצופירן די כוונה העליונה פון „דירה בתחתונים" [7] — ניט אַרויסגיין פון וועלט, נאָר מאַכן פון דער וועלט גופא אַ דירה צום אויבערשטן. און וויבאַלד אַז ביי נדב ואביהוא איז געווען אַ „רצוא" אָן אַ שפּעטערדיקן „שוב", ווערט עס גערעכנט פאַר אַ חטא.

און דערפאַר חזר'ט איבער דער פסוק נאָך אַמאָל — „וימותו", דאָס איז אַן ערקלערונג פאַרוואָס איז געקומען „מות שני בני אהרן"; אין דעם איז באַשטאַנען זייער חטא: אַז „בקרבתם לפני ה' — (איז) וימותו"; זייער קירוב צום אויבערשטן איז געווען אין אַן אופן פון „וימותו", רצוא אָן אַ שוב [*8].

6) אבות ספ"ד. וראה תניא ספ"ג.

7) תנחומא נשא טז. וראה שם בחוקותי ג. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

*8) בקשר להמבואר בהשיחה בענין חטא שני בני אהרן, שהיתה עבודתם רצוא בלי שוב, שאי"ז כפי הכוונה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא — מועתק בזה קטע משיחת שבת מבה"ח אייר תשכ"ב, המבאר פתגם רבינו הזקן בנידון זה:

סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר: ווען דער אלטער רבי איז געקומען צוריק פון זיין נסיעה וואס ער האט באגלייט ר' מענדעלע האראדאקער קיין ארץ־ישראל, האט ער באמערקט אז די תלמידי החדרים*) פירן

* בראשית התיסדות חסידות חב"ד, הקהיל כ"ק אדמוה"ז אברכים בעלי כשרון מצויין, לומדים מופלגים וביניהם כמה עילוים נקובי שם, וסדרם בכתות ולמד עמהם תורת החסידות, וכל כתה נקראה בשם חדר: חדר א, ב, ג. — תנאי הקבלה לחדר א' הי' שיהי' בקיאים בש"ס מדרש עיקרים כוזרי ולהיות בעה'הבנה'ט אין זהר. (ראה קונטרס תורת החסידות ע' 21. ספר השיחות קיץ הש"ת ע' 26).

על־פי־זה וועט מען אויך פאַרשטיין ווי אַזוי אין פסוק ווערן מרומז די פרטים פון דעם חטא בני אהרן וועלכע ווערן אויסגערעכנט אין מדרש; די נקודה פון זיי אַלע איז — „רצוא" אָן „שוב". „נכנסו לפני ולפנים" — זיי האָבן זיך געצויגן און זיינען געגאַנגען אַלץ העכער און העכער ביז צו לפני ולפנים, ניט טראַכטנדיק וועגן אומקערן זיך למטה. „מחוסרי בגדים" — „בגדים" איז מרמז אויף די לבושים פון מצוות [8**] (וועלכע זיינען דאָך אָנגעטאָן אין דברים גשמיים) — זיי האָבן זיך ניט אָפּגעגעבן מיט מקיים זיין מצוות ווי זיי זיינען אָנגעטאָן אין דברים גשמיים, בכדי צו אויסאיידלען די וועלט, זיי האָבן נאָר געוואָלט אַרויסגיין פון וועלט און נדבק ווערן אין תכלית הרוחניות. „לא היו להם בנים" און „לא היו להם נשים" — זיי האָבן זיך ניט אָפּגעגעבן מיט מצות פרי' ורבי', צו ממשיך זיין נשמות אין גופים; זייער עבודה איז געווען אין אַ פאַרקערטער תנועה — אַרויס פון גוף [8]).

ג. רש"י זאָגט אַז דער ציווי „ואל יבא בכל עת אל הקודש גו', בזאת יבא אהרן אל הקודש", — וואָס שטייט גלייך נאָך „אחרי מות שני בני אהרן גו'" — קומט צו שולל זיין און וואָרענען אַז עס זאָל ניט זיין דער אופן העבודה פון שני בני אהרן. דאַרף מען פאַרשטיין (לויט דעם פריערדיקן ביאור), וואו איז אין דעם ציווי מרומז די שלילת העבודה פון רצוא אָן שוב?

צו פאַרשטיין עס דאַרף מען מקדים זיין: ווי איז בכלל שייך צו האַלטן ביי „שוב", זייענדיק אין אַזאַ הויכער מדריגה פון „רצוא"? די עבודה פון רצוא (ווי יעדער עבודה) דאַרף דאָך זיין מיט אַן אמת. בשעת ער האַלט ביי דער עבודה פון רצוא, פאָדערט זיך פון אים אַז זיין אהבה צום אויבערשטן זאָל זיין ביז „בכל מאדך" (וואָס „מאד" מיינט — זייער, אָן אַ גרענעץ), ער זאָל אַרויסגיין פון אַלע זיינע הגבלות. וואָרום כל־זמן ער

זיך אין אַ ווילדן דרך; זיי זיינען בהתבודדות פון עולם. האָט זיי דער אַלטער רבי געזאָגט: איר תלמידי החדרים דאַרפט וויסן אַז די עבודה איז — אין וועלט. נהמא אפום חרבא ליכול (זח"ג קפח, ב) — אויפטאָן אין וועלט. און די עטלעכע ווערטער האָט אויף זיי גע'פועל'ט אַז זיי האָבן משנה געווען זייער דרך. אין אַ משך זמן אַרום, האָט זיי דער אַלטער רבי געזאָגט: נהמא אפום חרבא ליכול, און האָט געטייטשט אַז דער „ליכול" גייט אויפ'ן „חרבא", אויפעסן דעם חרב. עכ"ל הרב.

דער ביאור אין דעם: פריער איז די וועלט מנגד צו קדושה, נאָר דאָך דאַרף מען טאָן מיט איר, בדרך אתכפיא, מברר זיין די ניצוצות וועלכע געפינען זיך אין וועלט — (וואָס כללות עבודת הבירורים ווערט אָנגערופן מיטן נאָמען אכילה) — בדרך מלחמה — אַפום חרבא. און דורך דעם פועל'ט מען דערנאָך דעם ענין פון „אתהפכא", וואָס דאָס איז ניט דורך מלחמה, עס ווערט שוין אויפגעגעסן דער חרב, ס'איז עבודה בדרך שלום.

און דאס איז א הכנה און א כלי צו דער גאולה העתידה ע"י משיח צדקנו, וואס זיין נאמען איז שלום (פ' השלום, סוף ד"א זוטא) וואס דאן וועט זיין שלום בכל הנבראים — וגר זאב עם כבש ואריי' כבקר יאכל תבן.

8**) ראה תניא פ"ה. אגה"ק סכ"ט.

8) ועפ"ז — שייכת ליוהכ"פ גם התחלת פרשת אחרי מות (אף שפסוקים הראשונים אינם מדברים בענין הקרבנות דיו"כ) — כי ביו"כ דומים ישראל למלאכים וכו', ולכן זקוקים אז להאזהרה שלא תהי' העבודה דרצוא בלא שוב (משיחת ש"פ אחרי תשכ"ב).

האט אַן אָנהאַלט און ער איז נאָך פאַרבונדן מיט אַ הגבלה פון „כלים" (שכל וכיו"ב), איז דאָס ניט „בכל מאדך". איז ווען ער געפינט זיך אין אַ רצוא אָן קיין שום הגבלות, ווי קען ער זיך באַוואָרענען ער זאָל ניט אויסגיין אין כלות הנפש, נאָר אדרבה, ביי אים זאָל ווערן אַ שוב?

איז ידוע אין דעם, אַז אַט די באַוואָרעניש דאַרף זיין באַלד ביים אָנהויב רצוא. אויב זיין קירוב צו אלקות אין דער תנועה פון רצוא קומט ניט ווייל ער זוכט זיין טוב, צוליב דעם וואָס ער ווייס אַז קרבת אלקים לי טוב, פאַר עס איז גוט זיין נאָענט צום אויבערשטן, נאָר דער רצוא קומט ביי אים בכדי צו דורכפירן דעם רצון העליון, דעם ציווי הקדוש־ברוך־הוא „ואהבת גו' בכל מאדך", איז וויבאַלד ער זוכט אויספירן ניט זיין רצון נאָר דעם רצון העליון, און ער ווייסט אַז די כוונה העליונה אין באַשאַפן די וועלט איז בכדי זי זאָל האָבן אַ קיום, „לא תהו בראה לשבת יצרה"[9] — במילא שטעלט זיך ביי אים דאָן אויס דער רצוא מלכתחילה אין אַזאַ אופן, אַז נאָך דעם רצוא זאָל ער האַלטן ביי דער תנועה פון שוב.

לויט דעם וועט מען אויך פאַרשטיין, וואָס די גמרא[10] דערציילט: „ארבעה נכנסו לפרדס כו' בן עזאי הציץ ומת כו' בן זומא הציץ כו' ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום". לכאורה, דער אונטערשייד צווישן ר' עקיבא און די אַנדערע איז דאָך געווען נאָר ביי דער יציאה פון פרדס, וואָס ר"ע „יצא בשלום", אָבער אין אַריינגיין אין פרדס איז דאָך ניט שייך קיין אונטערשייד — איז וואָס אונטערשטרייכט די גמרא אַז ר"ע איז „נכנס בשלום"?

נאָר דער פירוש איז: דער „הציץ ומת" פון בן עזאי איז געווען אַן ענין פון רצוא גאָר אָן שוב[11]. זיין אַריינגיין אין „פרדס"[12] איז געווען אַ רצוא צו דעם אויבערשטן מיט כלות הנפש אָן אַ שוב כלל (ועל־דרך־זה אויך בן זומא)[13]. און דאָס וואָס ביי אים איז ניט געווען דער שוב איז ווייל לכתחילה, ביי דעם נכנס, איז ניט געווען נכנס בשלום. אָבער ר"ע איז „יצא בשלום", ווייל „נכנס בשלום"[14], זיין כניסה איז געווען בכדי צו דורכפירן דעם רצון העליון, צו מאַכן „שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה" (מחבר זיין מעלה

---

9) ישעי' מה, יח.

10) חגיגה יד, ב [ושם (טו, ב) הגי' — עלה בשלום וירד בשלום. אבל כן הוא ב]ירושלמי (חגיגה פ"ב, ה"א) ובעין יעקב.

11) כי כללות עבודתו הייתה „רצוא" ולכן אמר (יבמות סג, ב) ומה אעשה כו' — ולא עסק בפו"ר, דוגמת שני בני אהרן. וכמו בשני בני אהרן — גם בנוגע לבן עזאי ב' דעות: שלא היו לו בנים, שגם לא נשא אשה (סוטה ד, ב). וראה תוד"ה ברתי' (כתובות סג, א), רמב"ם הל' אישות טו, ג.

12) אבל לא ההתנהגות עד אז ד„ומה אעשה כו'" — שהרי עסק בתורה (המשכה מלמעלמ"ט, והי' נאה דורש) שלכן „אין בידו — דהעושה כן — עון" (ראה הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ג בקו"א). אלא שבהנהגה דתיקון עצמו — ה"ז הנהגה דרצוא, ולא הנהגה דקיום העולם (עיי"ש בקו"א).

13) ראה ג"כ ב"ר פ"ב, ד.

14) ואי"ז סותר למה שאמר ר"ע (ברכות סא, ב) מתי יבוא לידי (מסנ"פ בפועל) ואקיימנו, כי החטא של נדב ואביהוא הי' בקרבתם — שהם קרבו עצמם (משא"כ תלתא סבא שמתו בהאידרא (זח"ג קמד, א) לא נחשב לחטא, כי הנשיקה נתקרבה להם ולא הם אלי' (אוה"ת ויקרא טז, א. וכ"ה בד"ה אחרי דשנת העת"ר)), ור"ע נצטער וביקש שיזמינו לו מלמעלה ענין מס"נ, וכדיוק לשונו „יבוא לידי". —

מיט מטה און פאַרבינדן וועלט מיט אלקות). און וויבאַלד אַז „נכנס בשלום" — דערפאַר איז — „יצא בשלום".

און דאָס איז וואָס מ'באַוואָרנט: „ואל יבוא בכל עת אל הקודש גו', בזאת יבוא גו', וכפר בעדו ובעד ביתו", וואָס אין דעם איז מרומז די שלילה פון עבודה פון רצוא אָן אַ שוב:

דורך דעם ניט, דורך „ואַל"[15], ביטול עצמי — ווען ניט דעם אייגע־נעם קירוב צום אויבערשטן, נאָר מער ניט ווי אויספירן דעם רצון העליון — דורך דעם איז „יבוא אל הקודש". דאָס מיינט אויך „בזאת יבוא אהרן אל הקודש". „זאת" איז לויט'ן ביאור הזהר יראה און ביטול[16], און „דא תרעא לאעלאה"[17]). אויב ס'איז דאָ די הקדמה פון „זאת", יראה און ביטול, איז אפילו ווען „יבוא אהרן אל הקודש" (רצוא), ער וועט אַריינגיין „לפני ולפנים", וועט עס אים ניט שטערן צום „וכפר גו' ובעד ביתו — ביתו זו אשתו"[8]), צו דעם שוב אין עניני עולם (ואדרבה, אויב עס פעלט דער „ביתו זו אשתו", קען גאָר ניט זיין די כניסה לפני ולפנים[18]), ווייל דער תכלית פון דעם „רצוא" איז — עס זאָל אַראָפּקומען אין „שוב").

און אַזוי איז אויך געווען ביים אַרויס־גיין פון לפני ולפנים — באַלד אַרויסגייענדיק פון קודש הקדשים האָט דער זעלבער כהן־גדול מתפלל געווען אַ תפלה אויף „פרנסת" פון „עמך בית ישראל"[19]) — פרנסה בעניני העולם — בגשמיות.

ד. אַלע סיפורים פון תורה (מלשון הוראה)[20]) זיינען אַן אָנווייזונג ניט בלויז פאַר יחידי סגולה, נאָר — פאַר אַלע אידן.

לכאורה איז די הוראה פון דעם סיפור וועגן נדב ואביהוא שייך נאָר פאַר יחידי סגולה, פאַר יענע וואָס האַלטן ביי דער מדריגה פון רצוא בכלות הנפש ממש, וואָס זיי דאַרף מען וואָרענען אַז זיי זאָלן ניט בלייבן ביי דעם רצוא אָן אַ שוב. וואָס איז די הוראה דערפון פאַר רוב בני יש־ראל, ביז אַפילו פאַר אידן וואָס געפינען זיך בקצה התחתון, זיינען נידעריקער פון דעם רוב?

ביי יעדער אידן זיינען פאַראַן זמנים ווען ער איז אין אַ התעוררות. בפרט איז עס אין די זמנים ווען מלמעלה איז אַן עת רצון, ווי שבת און יום־טוב, און נאָך מערער — אין די טעג פון בהמצאו ובהיותו קרוב — עשי"ת בכלל[21]) און ראש־השנה ויום כיפורים בפרט וביחוד אין יום כי־פורים, יום הקדוש[22]), וואָס דעמאָלט שטייט ער העכער פון זיינע וואָכעדי־קע זאַכן, אויסגעטאָן פון די ענינים פון וועלט מיט וועלכע ער איז פאַר־בונדן טאָג־טעגלעך.

ויש עוד מעלה גדולה מזו והיא מס"נ דאברהם אבינו (ד"ה החודש הזה, ת"ש בסופו), כי ר"ע נצטער מתי יבוא בעבודתו להעילוי דמס"נ, (אלא שבאם המס"נ הוא נגד הכוונה העליונה דדירה בתחתונים — נכנס בשלום וויתר על עילוי עבודתו בשביל הכוונה), ואברהם אבינו לא חשב כלל אודות עצמו, וכל מבוקשו הי' רק לפרסם אלקותו ית' בעולם (משיחות ש"פ אחרי תשכ"ב).

15) ראה „היום יום" ע' מ. בהוספה לד"ה אחרי דשנת תרמ"ט.

16) זח"ג קח, א.

17) זח"א ח, רע"א.

18) ריש יומא.

19) שם נג, ב (כגירסה שהביאה אדה"ז בסדר העבודה שבסידורו).

20) זח"ג נג, ב.

21) ר"ה יח, א.

22) ראה לעיל הערה 8.

איז בשעת דער איד, א נשמה בגוף און צו דער זעלבער צייט הע־כער פון וועלט, ער שטייט אין א תנועה פון „רצוא", דארף ער וויסן אז דער „רצוא" דארף זיין פארבונדן מיט א „שוב": די כניסה אל הקודש טאר ניט זיין אפגעטיילט פון דער יציאה מהקודש. די תנועה פון דער גרעסטער התעוררות אין דעם יום הקדוש, זאל ניט בלייבן אפגעטראגן און אויסגעטאן פון וועלט, נאר עס דארף זיין דער פעסטער באשלוס צו אראפטראגן און פארבינדן די הת־עוררות מיט זיין טאג־טעגלעכן לעבן. „נכנס בשלום" — בעת דער כניסה אל הקודש דארף זיין די כוונה צו מאכן שלום און פארבינדן וועלט מיט אלקות, און דאס ברענגט אז דער־נאך, „בצאתו מן הקודש", זאל די יציאה זיין „בשלום", אז ארויסגייענ־דיק צוריק אין וועלט מאכט ער שלום און פארבינדט אלקות מיט וועלט, אז אלע עניני העולם ווערן ביי אים געטאן „לשם שמים", ביז ער קומט צו דעם מצב אז — „בכל דרכיך דעהו" [23]).

ה. די הוראה פון דעם פארבינדן די כניסה אל הקודש מיט דער יציאה מהקודש, איז ניט נאר בנוגע דער עבודה מיט די ענינים הגשמיים (בצא־תו מהקודש), נאר אויך — די דברים הגשמיים גופא פון א אידן זיינען פארבונדן מיט דער כניסה לפני ול־פנים. ווייל אלע ענינים פון א אידן, אויך די גשמיות'דיקע השפעות אין בני חיי ומזוני רויחי, באקומט ער זיי „דירעקט" פון דעם אויבערשטן. ווי עס שטייט [24]): „אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו גו' ונתתי גש־מיכם בעתם וגו'" — באקומען גש־מיכם בעתם וגו' קען א איד נאר דורך מקיים זיין תורה און מצוות.

(דער חשבון פון „שלום יהי' לי כי בשרירות לבי אלך", אז זיין הש־פעה גשמית וועט ער האבן ווען ער וועט נאכגיין די צלאזנקייט פון הארצן — באקומען עס ניט פון קדושה — דער חשבון קען האלטן נאר לפי שעה, ווייל סוף־כל־סוף מוז דער חיות פון א אידן האבן א דירעקטן פארבונד מיט ג־טלעכ־קייט) [25]).

און אויך דאס איז מרומז אין דעם פארבונד פון „כניסה לפני ול־פנים" מיטן „בצאתו מן הקודש": דוקא נאך דעם און דורך דעם וואס דער כהן גדול איז געווען לפני ול־פנים האט ער ארויסגייענדיק מתפלל געווען און אויסגעבעטן פרנסה בגש־מיות. און וואס נאך מערער: דאן קומט די המשכת הפרנסה בריבוי, אן הגבלות, וויבאלד זי קומט פון „לפני ולפנים".

ו. כאמור, איז ביי דער כניסה פון כהן גדול יו"כ אין קודש הקד־שים געווען נוגע דער „ביתו זו אשתו".

דער רמז בזה:

בכדי עס זאל זיין די כניסה אל הקודש ווי עס דארף צו זיין, וואס דעמאלט ברענגט זי די „יציאה בש־לום", וואס דאס איז דער תכלית פון דער כניסה — איז עס אפהענגיק אין די אידישע פרויען. אז אפילו ווען

23) ראה לעיל פ' תרומה.
24) ויקרא כו, ג־ד.

25) קונטרס ומעין מאמר י. וגם ה„לפי שעה" הוא רק עי"ז שמקודם לזה המשיך מבחי' פנימיות רצה"ע (עיי"ש מ"ז פ"ד, מי"א פ"ב).

דער מאַן געפינט זיך „לפני ולפנים", אויך דעמאָלט זיינען זיי „ביתור", צו־געפּאַסט צו זיין דרגא[26]). און נאָך דעם:

דער זכות און די פליכט פון נשי ובנות ישראל איז צו ווירקן אויף זייערע מענער און קינדער, אַז ביי זיי זאָל זיין פאַרבונדן די כניסה אל הקודש מיט דער יציאה מן הקודש.

אידישע פרויען דאַרפן זיך ניט זאָרגן, אַז אויב דער מאַן וועט דאַוו־נען לענגער מיט אַ שעה אָדער מער, אויב ער וועט לערנען מער מיט אַ שעה אָדער נאָכמער, וועט פעלן אין עניינים גשמיים; און דאָס זעל־בע האָט קיין אָרט ניט די דאגה, אַז אויב מען וועט מחנך זיין די קינדער צו לערנען תורה אַ גאַנצן טאָג, וועט שפּעטער פעלן אין זייער הסתדרות כו' — נאָר אַדרבה, זיי דאַרפן מסביר זיין זייערע מענער און קינדער, אַז דוקא דורך מוסיף זיין אין תורה ומצוות, אין דעם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו, וועט צו־קומען אין דעם ונתתי גשמיכם בעתם וגו'.

(ממאמר ושיחות יא ניסן תשכ"ב)

קדושים

א. אין פ' קדושים רעדט זיך וועגן דעם איסור פון ערלה (ניט צו עסן די פירות פון אַ בוים וואָס וואַקסן אויס אין די ערשטע דריי יאָר). זאָגט די משנה[1]): „נטיעה של ערלה כו', שנתערבו בנטיעות, הרי זה לא ילקוט, ואם לקט יעלה באחד ומאתים". דער דין ביי ערלה איז, אַז ווען עס מישן זיך אויס פירות ערלה און פירות היתר, ווערן זיי בטל ווען אין די פירות היתר איז פאַראַן צוויי הונ־דערט מאָל אַזוי פיל ווי די ערלה־פירות. (די מערסטע איסורים פון תורה ווערן בטל ברוב (אָדער בששים) און ערלה — באחד ומאתים). דער דין איז נאָר בדיעבד, אויב עס האָט זיך שוין אויסגעמישט. לכתחילה אָבער טאָר מען ניט אויסמישן פירות ערלה אין אַנדערע פירות כדי זיי מבטל זיין, — „אין מבטלין איסור לכתחילה"[2]). זאָגט די משנה: אַז עס מישט זיך אויס אַ נטיעה (פלאַנץ) וואָס איז ערלה צווישן צוויי הונדערט היתר'דיקע נטיעות, און מען קען ניט דערקענען וועלכע נטיעה איז ערלה — טאָר מען לכתחילה ניט מלקט זיין (אָראָפּקלייבן) די פירות פון די נטיעות, וואָרום דאַן ווערן דאָך די פירות ערלה בטל (קומענדיק פון אַ נטיעה וואָס האָט עולה געווען באחד ומאתים). און דער דין איז אַז לכ־תחילה טאָר מען אַן איסור ניט אויס־מישן אין היתר בכדי צו מבטל זיין דעם איסור. אָבער בדיעבד, ווערט עס בטל.

דער טעם פאַרוואָס די פירות ערלה ווערן בטל דוקא נאָכן מלקט זיין, אָבער כל־זמן די פירות זיינען אויף די נטיעות ווערט ניט בטל די נטיעה

---

26) ראה חדא"ג מהרש"א (שבת קיח, ב).

1) ערלה פ"א מ"ו (גיטין נד, ב).

2) ביצה ד, ב. שו"ע יו"ד סי' צט, ה.

פון ערלה אין די אַנדערע נטיעות איז, ווייל „מחובר לא בטל״ [3]).

ב. אַלע ענינים פון נגלה דתורה, זיינען אַ הוראה אויך אין עבודה הרוחנית פון אַ אידן:

ס'איז אַ כלל אין תורה, אַז מיעוט ווערט בטל אין רוב. קען דאָך אַ איד טראַכטן: וויבאַלד אַז „אַתם המעט מכל העמים״, אידן זיינען אַ מינ־דערהייט צווישן אַלע פעלקער — ווי איז מעגלעך אַז אידן זאָלן האָבן דעם כוח ניט צו ווערן אויסגע־מישט און ניט ווערן בטל צו די אומות העולם, צווישן וועלכע זיי גע־פינען זיך שוין אַזויפיל הונדערטער יאָרן?

אויף דעם איז די הוראה: ווי־באַלד אַז אידן אומעטום, וואו נאָר זיי געפינען זיך, זיינען זיי מחובר מיט זייער מקור, מיטן אויבערשטן, קענען זיי ניט ווערן אויסגעמישט, זיי זיינען אַלע מאָל אַן „עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב״ [4]) — אַ פאָלק פאַר זיך.

פונקט כביכול ווי דער אויבער־שטער איז „אני הוי׳ לא שניתי״ [5]), אין אים איז קיין מאָל קיין שום ענדערונג ניטאָ, ער איז הי׳ הוה ויהי׳ בשוה [6]), אַזוי זיינען אויך אידן — דורך ואתם הדבקים, זייער חיבור מיטן אויבערשטן — אייביק גאַנץ, ווי דער פסוק פירט אויס: „ואתם בני יעקב לא כליתם״, אַז אין זיי איז ניט שייך קיין כליון ח״ו.

נאָך אַ פירוש [7]), אַז דער פסוק „אני הוי׳ גו׳ ואתם בני יעקב וגו׳״ איז מיט אַ תמי׳: וויבאַלד אַז „אני הוי׳ לא שניתי״, איז פאַרוואָס „ואתם בני יעקב לא כליתם״, פאַרוואָס פועל׳ט ניט די ידיעה אַ כלות הנפש ביי אידן?

אַזוי ווי אַלע פירושים פון אַ פסוק זיינען פאַרבונדן צווישן זיך [8]), איז דאָ אויך מרומז, אַז אפילו דער איד וואָס געפינט זיך אין אַ מצב אַז די ידיעה פון אני הוי׳ לא שניתי פו־על׳ט ניט אויף אים קיין כלות הנפש (פירוש השני), איז ער אויך דאַן מחובר במקורו, און במילא איז ניט שייך ביי אים קיין ביטול און כליון, צווישן די אומות העולם, ח״ו (פירוש השני).

מען דאַרף אָבער אַרויסטראָגן דעם חיבור בגלוי. און אַז „וראו כל עמי הארץ כי שם הוי׳ נקרא עליך״ [9]), עס וועט זיך אָנזען די ג־טלעכקייט וואָס אין אידן, איז ניט נאָר וואָס די „עמי הארץ״ — וואָס דאָס איז כולל אַלע עניני עולם — וועלן ניט מנגד זיין, נאָר אַדרבה, „ויראו ממך״, און זיי וועלן אַרויסהעלפן די אידן בע־בודתם לקונם. וואָרום דאָס איז דאָך תכלית כל הבריאה, ווי די משנה זאָגט [10]): „לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני״ — אַלץ איז באַשאַפן געוואָרן צו באַדינען דעם אידן, און דער איד איז באַשאַפן געוואָרן צו דינען דעם באַשעפער.

ג. די אויבנדערמאָנטע הוראה, אַז מחובר ווערט ניט בטל, שטייט אין

---

3) ראה מפרשים בערלה וגטין שם. שד״ח כללים מערכה ב אות פג.

4) במדבר כג, ט.

5) מלאכי ג, ו.

6) וכן בנוגע למקום, ראה שער היחוה״א רפ״ז.

7) תו״א יתרו סז, א. לקו״ת דרושי ר״ה סא, ד.

8) ראה לעיל ע׳ 782.

9) דברים כח, י.

10) סוף קדושין.

דער משנה ביי ערלה, וואס דער ענין פון ערלה איז א תיקון אויפן חטא עץ הדעת [11].

עס שטייט אין קבלה וחסידות [12], אז דער חטא עץ הדעת האט גורם געווען אז קליפה זאל ווערן א מנגד צו קדושה. אויך פארן חטא איז געווען די מציאות פון קליפות, אבער דעמאלט איז קליפה ניט געווען קיין מנגד צו קדושה, אדרבה [13], זי איז געווען ווי א קליפה (א שאלעכץ) וואס פארהיט און באשיצט די פרוכט. נאר דורך דעם חטא איז זי געווארן א מנגד.

אז מען וועט דורכפירן די אויבנ־דערמאנטע הוראה פון דעם דין בער־לה — מען וועט אפן ארויסברעננען דעם חיבור פון אידן מיטן אויבערשטן — דורך דעם ווערט נתתקן וואס דער חטא עץ הדעת האט גורם געווען — אידן וועלן ניט בלויז ניט פארלארן ווערן ח״ו צווישן די אומות העולם, נאר אדרבה, די אומות העו־לם וועלן דערהערן אז זייער גאנצע מציאות איז בכדי צו משמש זיין אידן — ווי ס׳איז געווען פארן חטא, אז „קליפה״ האט מגין געווען אויף דער „פרי״ — וכמ״ש [14] „ועמדו זרים ורעו צאנכם״, בגאולה האמיתית וה־שלימה ע״י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות יב תמוז תשי״ד)

אמור

א. מ׳האט שוין גערעדט פיל מאל [1], אז ספירת העומר איז א הכנה צו מתן תורה. וואס דערפאר איז גלייך ווי עס ווערן פארענדיקט די ניין און פערציק טעג פון ספירת העומר קומט דער יום־טוב שבועות — מתן תורה.

די שייכות פון ספירה מיט מתן תורה דריקט זיך אויס אויך אין דעם, וואס ביידע, ספירה און מתן תורה, זיינען פארבונדן מיט יעדן אידן אלס א פרט: אויף ספירת העומר זאגט די גמרא [2] שתהא ספי־רה לכל אחד ואחד (אז יעדער איד באזונדער דארף ציילן ספירה. וואס דערמיט איז ספירת העומר אנדערש פון ספירת שמיטין ויובלות: ספירת שמיטין ויובלות איז דוקא דורך בית־דין — ס׳איז איין ספירה פאר אלע אידן, אבער ספירת העומר ציילט יעדער איד באזונדער, פאר זיך); און אזוי איז אויך מתן תורה ניט בלויז פארן כלל ישראל, נאר דער אויבערשטער זאגט צו יעדן אידן באַ־זונדער [3] „אנכי ה׳ אלקיך״ (לשון יחיד), יעדן אידן באזונדער גיט דער אויבערשטער די תורה, ער זאגט יעדן באזונדער אז ער זאל לערנען און מקיים זיין אלע תרי״ג מצוות [4]

11) ש״ך עה״ת הובא בלקו״ת קדושים (כט, א).

12) ראה של״ה בהקדמה בית ישראל (יח, ב). הצ״צ לתהלים (נה, יט. סק״י).

13) ראה סנה׳ (נט, ב) „שמש גדול״.

14) ישעי׳ סא, ה. וראה ברכות לה, ב.

1) ראה גם לעיל פ׳ שמיני (ע׳ 976) ובהמצויין שם.

2) מנחות סה, ב. שו״ע אדמוה״ז ר״ס תפט. עיי״ש. וראה להלן פ׳ במדבר סעיף ג.

3) ראה רמב״ן שמות כ, ב. פסיקתא רבתי פכ״א, ו.

4) ראה אגה״ק סכ״ט. קו״א ד״ה להבין פרטי ההלכות. ועוד.

און גיט אים ביחוד כוח (אלקיך)[5] אויף דעם.

ב. דערמיט איז מבאר דער אַל־טער רבי אין לקו״ת[6]) דעם לשון הפסוק: „תספרו חמישים יום", הגם אַז מען ציילט דאָך נאָר ניין און פערציק טעג, ווייל דורך דעם ציילן די ניין און פערציק טעג — וואָס דורך דעם איז מען ממשיך די מ״ט שערי בינה — ווערט אויפן פופ־ציקסטן טאָג נמשך דער שער החמי־שים — דער ענין פון מתן תורה[7]).

די מ״ט שערי בינה ווערן נמשך דורך דער עבודה פון ספירת העומר — דורך יעדן מאָל ציילן ווערט נמשך אַ שער (דעריבער איז דער לשון פון ספירת העומר: יום אחד, שני ימים, שלשה ימים וכו' — אַ מספר וואָס נעמט אין זיך אַריין אויך די פריערדיקע טעג, און ניט קיין מספר סידורי פון יעדן צוקומענ־דיקן טאָג באַזונדער: יום שני, יום שלישי וכו' — ווייל יעדן טאָג, מיט יעדן מאָל ציילן ספירה, קומט צו די המשכה פון נאָך אַ שער: דעם ערשטן טאָג איז מען ממשיך איין שער, דעם צווייטן טאָג — האָט מען צוויי שערים, דעם דריטן טאָג — דריי א. א. וו.). דעם שער הנו״ן אָבער קען מען דורך עבודה ניט ממשיך זיין, ווייל ס'איז אַזאַ בחינה וואוהין עבודת הנבראים דערלאַנגט ניט. פונדעסטוועגן, נאָך דעם וואָס מען איז ממשיך די מ״ט שערים דורכן ציילן ניין און פערציק טעג, ווערט דורך דעם אויפן פופציקסטן טאָג געגעבן מלמעלה דער שער הנו״ן, בדרך אתערותא דלעילא. און דאָס מיינט „תספרו חמישים יום", אויך דער שער הנו״ן — ווייל ער ווערט טאַקע געגעבן אָבער נאָר נאָך דער ספירה פון די „שבע שבתות תמימות"[8]).

ג. כאָטש אַז דער שער הנו״ן, וואָס ווערט נמשך אין יום החמישים לעומר, איז פאַרבונדן מיט מתן תורה, פונדעסטוועגן זאָגט דער אַלטער רבי אין שו״ע[9]) להלכה, אַז דאָס וואָס מיר זאָגן אין שבועות „זמן מתן תורתינו", איז עס ווייל לויט אונזער איצטיקן חשבון פון קביעות החדשים פאַלט אויס שבועות אַלע מאָל בששה בסיון, און דעם זעקסטן טאָג פון

5) ראה שו״ע או״ח ס״ה.

6) במדבר י, ד. שה״ש לה, ג.

7) כי ע״י שעה״נ נמשך בחי' אנכי (מי שאנכי) כמבואר בלקו״ת שם. שייכות יום החמישים לעומר למ״ת (אף שעצרת פעמים בה' כו' (ר״ה ו, ב)), מרומז (ככל הענינים שבפנימיות התורה) גם בגליא דתורה: עצרת יום שניתנה בו תורה (פסחים סח, ב. ועד״ז בירוש' ר״ה פ״ד ה״ח). וכמו שהוכיח בדברי נחמי' השלמת שו״ע אדמוה״ז סי' תקפא בקו״א. (אלא שבאיזה פרטים מוכח בשו״ע אדמוה״ז דלא כהדברי נחמי', כדלהלן בהערה 10, 12).

8) עוד יש לפרש (ועפ״ז תומתק פשטות לשון הכתוב תספרו חמשים יום, שמשמעותו שעבודת הספירה קאי גם על שער החמשים) — כי כמה בחינות בשער החמשים ואותה הבחינה שהיא למעלה מהשגת אדם זה ואצלו היא בחי' שער החמישים, לגבי אדם נעלה יותר, היא בכלל המ״ט שערים, ושער הנו״ן שלו היא בחינה נעלית יותר. ובהיות שהאדם צריך תמיד להעלות בעבודתו, נצטוינו „תספרו חמישים יום", שגמר ספירת המ״ט שערים שבערכו יפעול עליו שיתחיל לספור מ״ט שערים נעלים יותר, אותה הבחינה שהיתה אצלו בגדר שער הנו״ן שלמעלה מהשגה, עכשיו תהי' אצלו בגדר ספירה. (משיחת ש״פ בחוקותי תשכ״ב, ע״פ תורת הבעש״ט — בתולדות פ' דברים).

9) סתצ״ד, ס״א.

סיון איז געווען מתן תורה[10]). אבער ווען בית דין פלעגט מקדש זיין דעם חודש על־פי הראי׳ דורך עדים, האט חג השבועות — דער יום החמישים לעומר — געקענט אויסקומען אויך דעם פינפטן טאג אין סיון (ווען לויט קידוש על־פי הראי׳ זיינען די חדשים ניסן און אייר ביידע געווען מלאים) אדער דעם זיבעטן טאג אין סיון (ווען ניסן און אייר זיינען ביידע געווען חסרים)[11]). דעמאלט, איז כאטש אז ביום החמישים לעומר מאכט מען יום־טוב שבועות (ווייל, ווי ער זאגט אין דער סדרה, איז יום טוב שבועות ניט אפהענגיק אין דעם טאג פון מתן תורה נאר אין דעם יום החמישים לעומר), וויבאלד אבער ס׳איז ניט בששה בסיון, זאגט מען ניט „זמן מתן תורתינו״[12]).

דערפון זעט מען, אז אין מתן תורה זיינען דא צוויי ענינים: איין ענין אין מתן תורה איז פארבונדן מיטן יום החמישים לעומר, וואס אין דעם טאג ווערט נמשך דער שער הנו״ן. א צווייטער ענין אין מתן תורה איז פארבונדן מיטן טאג פון ששה בסיון[13]), און דוקא צוליב דעם ענין זאגט מען „זמן מתן תורתינו״.

דער חילוק בעבודה צווישן די צוויי ענינים איז: דער ענין אין מתן תורה וואס איז פארבונדן מיט יום החמישים לעומר קומט נאך דער הקדמה פון עבודת האדם, זיין עבודה איז ניט גענוג צו ממשיך זיין די המשכה פון שער החמישים, און זי קומט מלמעלה בדרך אתערותא דלעי־לא, אבער דאך ווערט זי נמשך דוקא נאך דער שלימות פון עבודת האדם[14]), נאך דעם ווי ער פאר־ענדיקט די עבודה פון מ״ט ימי הספירה ווערט ער א כלי צו אט דער המשכה פון מתן תורה. אבער דער ענין אין מתן תורה וואס איז פארבונדן מיט יום הששה בסיון, איז בכלל ניט אפהענגיק פון דעם אדם מיט זיין עבודה. דאס איז אזא נתינה וואס האט צו טאן נאר מיט תורה, און מצד תורה איז איר זמן ביום הששי — בששה בסיון[15]).

ד. די צוויי ענינים אין מתן תורה — פון יום החמישים לעומר און פון יום הששי בסיון — קענען קו־מען אין באזונדערע זמנים. ניט נאר בזמן שהיו מקדשים החודש על־פי

---

10) דהלכה כרבנן. ודלא כמ״ש בדברי נחמי׳ שם. (ומה שהוכיח שם ממ״ש בסימן ת״ל שישראל יצאו ממצרים בה׳ בשבת, הרי רבינו הזקן בסימן תצד כתב להדיא, שגם לדעת רבנן היתה יצי״מ בה׳ בשבת, וניסן ואייר דשנה ההיא היו שניהם מלאים. (ועיין במחה״ש (סימן תצד) שהוכיח מלשון הש״ס: „הא מני ר״י היא״ (ולא אמר אלא), שהברייתא שיצי״מ הי׳ בה׳ בשבת אתיא גם לרבנן).

11) ר״ה ו, ב.

12) ודלא כמ״ש בדברי נחמי׳ שם, שגם כשחל עצרת בה׳ בסיון אומרים „זמן מ״ת״ מצד המשכת שעה״נ. ומה שביאר שם דאף שמ״ת בפעם הראשונה הי׳ ביום הנ״א לעומר מ״מ הזמן דמ״ת בכל שנה הוא ביום הנ׳ דוקא, לפי שגם אז ראוי׳ היתה לינתן ביום הנ׳ אלא שמצד איזה טעם ניתנה בפועל ביום הנ״א — צע״ק, שהרי כל הענינים חוזרים וניעורים בכל שנה, וא״כ, בכל שנה מתעוררים ב׳ הענינים, ראוי לינתן התורה ומ״ת בפועל, כל אחד, באותו הזמן שהי׳ בפעם הראשונה.

13) וכדרשת רז״ל (ע״ז ג, א) עה״פ יום הששי.

14) ולפי אופן השלימות כדלעיל הערה 8.

15) ולכן אמירת „זמן מ״ת״ הוא בששה בסיון דוקא, כי ענין יום החמישים לעומר אינו הזמן דמתן (בלי כל שייכות להמשכה) תורה (מצד ענינה), כי אם, מצד האדם ועבודתו.

הראי׳, וואָס דאַן האָט שבועות (דער יום החמישים לעומר) געקענט אויס־פאַלן בחמישי בסיון אָדער בששי בסיון, נאָר אַפילו איצט[16]), ווען ניסן איז אַלעמאָל מלא און אייר חסר, קען ביי אַ יחיד געמאָלט זיין אַז די צוויי ענינים זאָלן נמשך ווערן אין צוויי פאַרשידענע זמנים:

ס׳איז ידוע אַז צוליב דעם וואָס די ערד איז אַ כדור[16*]) (ווי אַ קוגל), און די זון (וואָס לויט איר גאַנג ווערן באַשטימט די טעג) קרייזט אַרום דעם כדור הארץ, מוז זיין אַ געוויסער קו (ליניע) אויף דער ערד („קו התאריך״), וואָס דאָרטן טיילן זיך פאַנאַנדער די טעג, און דער אָרט פון איין זייט קו איז אָפּגערוקט אין צייט מיט אַ (קאַרגן) מעת־לעת פון דעם אָרט אויפן צווייטן זייט פון דעם קו. במילא ווען עמעצער גייט אַריבער אַט־דעם קו, וועט ער אי־בערשפּרינגען אַ „טאָג״ (נאָך זונטיק וועט קומען דינסטיק והדומה), אים וועט אויספעלן אַ מעת־לעת — אויב ער גייט פון מזרח צו מערב, אָדער אים וועט צוקומען אַ מעת־לעת (אַ זונטיק נאָך אַ זונטיק) — אויב ער גייט פון מערב צו מזרח, קעגן דעם גאַנג פון דער זון.

ווען איינער פאָרט אַריבער דעם פּלאַץ (קו התאריך) אין מיטן פון די ספירה־טעג, איז וויבאַלד אַז די מצוה פון ספירת העומר ליגט אויף יעדן יחיד באַזונדער, דאַרף ער ציילן זיין ספירה, לויט דעם חשבון פון זיינע טעג, וואָס איז דאָך ניט אָפּהענגיק פון דער ספירה וואָס ווערט געציילט דורך עמיצן אַנדערש, אויף דעם זייט פון קו התאריך וואו ער איז געקומען. לדוגמא: פסח שחל בשבת און איינער פאָרט פון מזרח צו מערב און מאָנטיק נאָך דעם ציילן דעם צווייטן טאָג פון ספירה איז ער אַריבערגעפאָרן דעם קו (וואָס דאָרט איז — דינס־טיק), איז בשעת עס קומט די נעקסטע נאַכט דאַרף ער ציילן די ספירה וואָס קומט נאָך זיין צווייטער ספירה — ד. ה. די דריטע ספירה, כאָטש אַז אַלע, וועלכע געפינען זיך אין דעם אָרט וואו ער איז געקומען זינט דעם אָנהויב פון די ימי הספירה, ציילן שוין דעמאָלט (מיטוואָך) די פערטע ספירה; און אַזוי אויך — אויב ער איז אַריבערגעפאָרן דעם קו פון מערב צו מזרח, דאַרף ער ציילן די דריטע ספירה, כאָטש אַז אַלע אין יענעם אָרט האַלטן ערשט ביי דער צווייטער ספירה.

ווייל, ווי געזאָגט פריער, ספירת העומר איז ניט קיין מצוה אויף דעם כלל אידן, נאָר ס׳איז אַ מצוה אויף יעדן יחיד באַזונדער, צו ציילן זיינע טעג, וויפל טעג עס זיינען ביי אים אַדורך פון זיין אָנהויב ספירת עומר[17]).

בנוגע שבת און אַנדערע ימים־טובים דאַרף דער יחיד זיי אָפּהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואָס געפינען זיך אין יענעם אָרט. ס׳איז ניט קובע צי ביי אים, אַריבערגייענדיק דעם קו, איז דער זיבעטער טאָג

16) ובכ״ז הל׳ בכ״מ דזהו רק בזמן שהיו מקדשין ע״פ הראי׳, כי אז הי׳ כן בכל ישראל (ולא רק ביחיד).

16*) ירושלמי (ע״ז ג, א — הובא בתוד״ה כדור — ע״ז מא, א). במדב״ר יג, יד. זח״ג י, א.

17) ועפ״ז יומתק מה שבזהר (ח״ג צז, ב) שבאר דספה״ע הוא הענין דוספרה לה שבעת גו׳. וראה ג״כ תוד״ה וספרה (כתובות עב, א).

דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון אָרט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געוואָרן צו יעדן יחיד באַזונדער [18]; דאָס זעלבע איז בנוגע יום־טוב, וואָס הענגט אָפּ אָן קביעות החודש וועלכע איז באַשטימט דורך איין בית דין פאַר אַלע אידן און (בזמן הזה) דורך זייער חשבון. (און אַזוי איז עס אויך בנוגע ר״ה, יו״כ). אַנדערש איז עס אָבער ביי ספירת העומר, וואָס דאַרף זיין „לכל אחד ואחד", איז וויבאַלד אַז די מצוה פון ספירה איז פאַר יעדן יחיד באַזונדער, איז דאָך מובן, אַז אויך אין דעם חשבון פון ספירה איז ער ניט אָפּהענגיק פון דעם חשבון פון אַ צווייטן, וואָרום די מצוה איז — ער זאָל ציילן די טעג וואָס זיינען אַדורך ביי אים [19]).

ה. ווי געזאָגט בכתוב, איז דער יום־טוב שבועות ניט פאַרבונדן מיט אַ געוויסן טאָג פון חודש, נאָר מיטן חשבון פון ספירת העומר — דער פופציקסטער טאָג פון עומר איז שבועות, און דערפאַר האָט טאַקע אַמאָל, בזמן שהיו מקדשים החודש על־פי הראי׳, געקענט אויספאַלן שבועות בה׳ בסיון, בו׳ בסיון, אָדער בז׳ בסיון.

אָט די שייכות פון שבועות צו ספירת העומר מיינט ניט אַז דער עצם יום־טוב שבועות ווערט אויפגעטאָן דורך דער ספירה — אַז די ניין און פערציק טעג, וועלכע מען ציילט בפועל, אָדער מען איז זיי מחויב צו ציילן, זיי טוען אויף אַז דער טאָג וואָס נאָך זיי זאָל זיין יום־טוב — וואָרום מיר זעען דאָך, אַז אויך די וואָס האָבן ניט דעם (חיוב פון) צו ציילן (ווי קטנים, וואָס זיינען געוואָרן בני מצוה בימי הספירה, אָדער גרים וואָס האָבן זיך מגייר געווען בימי הספירה), איז ביי זיי מדאורייתא יום־טוב שבועות בעת עס קומט דער פופציקסטער טאָג פון צווייטן טאָג פסח. (ועוד — ס׳איז פאַראַן דיעות, און אַזוי איז די הלכה [20]), אַז בזמן הזה איז די מצוה פון ספירת העומר בלויז דרבנן, און יום־טוב שבועות איז דאָך דאורייתא); מצד וואָס ווערט ביי זיי געשאַפן דער יום־טוב שבועות, וויבאַלד אַז ביי זיי איז דאָך ניט געווען דער ענין פון די מ״ט ימי הספירה?

— מען קען ניט זאָגן, אַז די ספירה פון כלל ישראל שאַפט אויך ביי זיי דעם יום טוב, ווייל זיי גייען נאָך נאָכן כלל — וואָרום מיר געפינען ניט אַזאַ מציאות ווי „ספירה (העומר) פון כלל ישראל", ווי געזאָגט פריער, די מציאות איז — יעדער איד ציילט ספירה פאַר זיך אַליין —

איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער יום־טוב שבועות ווערט ניט געשאַפן דורך ספירה. ס׳איז נאָר, וואָס דער זמן פון דעם יום־טוב האָט די תורה

---

18) חוץ מההולך במדבר ואינו יודע כו׳ (שבת סט, ב), כי אז אין אצלו (בידיעתו) קביעת שבת דהכלל.

19) ואין לומר, שאף שחיוב הספירה הוא על כל אחד ואחד, מ״מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה — לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או״א, ואין מציאות להספירה מבלעדי המצוה. (ועוד הוכחה — שאם נאמר שההולך דרך קו התאריך ממזרח למערב, דינו שצריך לדלג ספירה אחת, ה״ז דין — שבדוקא לא יהיו ז׳ שבתות שלו תמימות. וההולך ממערב למזרח — (לקס״ד זו) יברך ויספור היום שני ימים לעומר ובלילה שלאחרי זה — כ״ב היום שני ימים לעומר).

---

20) שו״ע אדמוה״ז סימן תפט סעיף ב.

קובע געווען אין יום החמישים לעו־מר, ד. ה. אַז די ימי הספירה ווייזן בלויז אָן, זיינען מברר דעם זמן פון שבועות: אַז דער טאָג וואָס נאָך זיי איז יום־טוב. און דער ענין פון ימי הספירה, (ווי אַן אָנווייזונג און בירור), איז שייך צו יעדן איינעם: ווען ער שטייט אין אַ טאָג וואָס אויב ער וואָלט געווען מחויב בספירה וואָלט ער פאַר דעם טאָג אָנגעציילט ניין און פערציק טעג איז דאָס אַ בירור אַז דער טאָג איז שבועות.

ובמילא, ווען ביי איינעם ווערן פאַר־ענדיקט די מ"ט ימי הספירה פריער אָדער שפּעטער ווי ביי אַנדערע, זיי־נען די ימי הספירה וואָס זיינען דורכגעגאַנגען ביי אים מברר אַז ער דאַרף פּראַווען דעם יום־טוב שבו־עות, אין דעם טאָג וואָס קומט גלייך נאָך זיינע ימי הספירה[21] (מ'קען ניט זאָגן, אַז כאָטש לגבי ספירה האָט ער זיך זיין אייגענעם חשבון זאָל ער אָבער לגבי שבועות נאָכגיין נאָכן כלל — ווייל די איינציקע קביעות און סימן ווען איז שבועות — איז אַז דאָס איז דער פופציקסטער טאָג פון ימי הספירה, אַן ענין וואָס האָט גאָרניט צו טאָן מיטן כלל, נאָר מיט יעדן יחיד באַזונדער)[22].

דאָס אַלץ איז בנוגע דעם יום־טוב שבועות, וואָס זיין זמן האָט די תורה ניט באַשטימט אין אַ געוויסן טאָג פון חודש, נאָר ער איז אָפּהענגיק אין די ניין און פערציק טעג פון ספירת העומר. מה־שאין־כן בנוגע זאָגן „זמן מתן תורתינו", וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט ששה בסיון, — כנ"ל, פון אַלטן רבי'ן — איז כאָטש אַז ער פּראַוועט טאַקע דעם יום־טוב שבועות פריער מיט אַ טאָג אָדער שפּעטער מיט אַ טאָג, וויבאַלד אָבער ס'איז ניט ששה בסיון, קען ער ניט זאָגן „זמן מתן תורתינו". און אַפילו אויב ער איז דורכגעפאָרן דעם קו התאריך נאָך ראש־חודש סיון (ובמילא איז דער יום החמישים לעו־מר ביי אים דער זעקסטער טאָג זינט פון זיין ראש החדש), פונדעסטוועגן קען ער ניט זאָגן „זמן מתן תורתינו", ווייל בנוגע קביעות ימי החודש געפי־נען מיר ניט קיין חילוק פון קביעות יום הראש חודש, וואָס איז ניט געגעבן געוואָרן צום חשבון הפרטי פון יעדן איינעם, כנ"ל.

ו. פון דעם אַלעם קומט אַרויס דער דין:

בעת איינער איז אַריבערגעפאָרן דעם קו התאריך אויפן וועג פון מערב צו מזרח, איז דער פינפטער טאָג אין סיון ביי אים דער פופציקסטער טאָג פון ספירה — יום־טוב שבועות, בנוגע אַלע דינים (אַ חוץ וואָס „זמן מתן תורתינו" קען ער ניט זאָגן). און ששה בסיון איז ביי אים יום־טוב שני של גליות (אויב ער איז אַ בן חוץ־לארץ).

און אַזוי אויך ווען איינער איז אַריבערגעפאָרן דעם קו התאריך אין

---

21) ואין לומר שחסר ב„תמימות", לפי שלא היו אצלו מ"ט פעמים כד שעות, שהרי פשוט שימי הספירה אינם תלויים בכד שעות (שלכן בהולך ממערב למזרח (ולא עבר דרך קו התאריך), מיד בשקיעת החמה דה' בסיון, הוא יו"ט אצלו, אף שלא עברו עדיין מ"ט פעמים כד שעות), כ"א בשקיעת החמה דיום המ"ט.

22) ומובן שאין סתירה לזה מהא דמספה"ע דהיחיד — משתלשלים גם עניני הצבור (וכמו — קרבנות הצבור דחה"ש).

דוגמא לדבר: כמה גדרים בדיני ממונות (או — נפשות), אף שלאחר זה מסתעפים מהם דיני נפשות (ממונות).

דער פאַרקערטער ריכטונג, פון מזרח צו מערב, איז שביעי בסיון ביי אים יום־טוב שבועות, און שמיני בסיון איז ביי אים (אויב ער איז אַ בן חוץ־לארץ) — יום־טוב שני של גליות.

ז. דער ביאור דערפון אין עבודת האדם:

די עבודה פון ספירת העומר איז בירור המדות, וואָס דערפאַר ציילט מען ספירה ניין און פערציק טעג, „שבע שבתות תמימות", צו מברר זיין די זיבן מדות, וואָס יעדער מדה איז כלול פון אַלע זיבן, און מאַכן זיי תמימות. בשעת אַ איד פאַרענדיקט זיין עבודה אין בירור המדות גיט מען אים מלמעלה דעם ענין פון תורה, וואָס קומט נאָך די מ"ט ימי הספירה. ס'איז ניט קובע פאַר אים וואָס עס טוט זיך מיט אַנדערע: האָט ער פאַרענדיקט צו מברר זיין זיינע מדות, גיט מען אים גלייך (שער הנו"ן) די תורה — כאָטש אַז אַנדערע זיינען נאָך דערצו ניט גרייט; האָט ער נאָך ניט מברר געווען זיינע מדות, דאַרף ער נאָך וואַרטן ביז ער וועט פאַרענדיקן מברר זיין זיינע מדות — כאָטש אַז אַנדערע באַקומען די תורה.

דאָס איז אָבער נאָר בנוגע דעם טייל פון מתן תורה וואָס קומט נאָך דער עבודת האדם. אָבער דער ענין אין מתן תורה וואָס איז ניט פאַר־בונדן מיט עבודת האדם, וואָס איז לגמרי העכער פון דעם, וואָס אין דעם איז ניט נוגע זיין עבודה אין בירור המדות — האָט זיך זיין זמן פאַר אַלעמען גלייך — ששי בסיון [23].

(משיחות חג השבועות תשי"ז ותשכ"א)

---

23) כי החידוש דמ"ת הוא חיבור עליונים ותחתונים (שמו"ר פי"ב, ג). ובעבודת האדם הוא החיבור דקבלת עול שמצד עצם הנשמה — עליונים, שיומשך ויורגש בהכחות פנימיים (שכל וכו') — תחתונים (כמבואר לעיל פ' יתרו ופ' משפטים). ולזאת, במ"ת — ב' בחינות: א) מה שנוגע לעצם הנשמה, שגילוי עצם הנשמה בכל אחד הוא ע"י שכולל עצמו עם הזולת ויוצא מגדר יחיד (ראה תניא פל"ב), ולכן בחינה זו דמ"ת היא דוקא לכלל ישראל, (שלכן במ"ת (שהיתה בששי בסיון) הוצרך להיות (א) הכלל בשלימותו, ששים רבוא דוקא (מכילתא שמות יט, א. יל"ש רמז רפ). (ב) ההכנה ד„ויחן (לשון יחיד) שם ישראל, כאיש אחד בלב אחד" (מכילתא הובא בפירש"י שמות יט, ב)). ב) מה שנוגע לכחות פנימיים. ובחינה זו דמ"ת היא לכל אחד ואחד, לפי אופן עבודתו. וראה גם להלן פ' במדבר סעיף ו' ואילך.

ל״ג בעומר

א. ס׳איז ידוע[1] דער טעם פון דער שמחה[2] אין ל״ג בעומר[3], ווייל אין דעם טאָג איז געווען די הסתלקות פון רשב״י און בשעת ההסתלקות ווערט נכלל און עולה למעלה די גאַנצע עבודה און עמל וואָס דער מענטש האָט געהאָרעוועט אין תורה און מצוות זיין גאַנצן לעבן[4].

דערפאַר איז דער רשב״י בשעת זיין הסתלקות, ווען ער איז נתעלה געוואָרן בעילוי גדול ביותר, האָט ער דאַן געזאָגט[5]: „בחד קטירא אתקטרנא בי׳ אחידא בי׳ להטא" — ער האָט זיך פאַרבונדן אין אַ התקשרות נצחית מיטן אויבערשטן חיי החיים, און דערפאַר ווען ער האָט דאַן געזאָגט דעם פסוק[6] „כי שם צוה ה׳ וגו׳", „לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים"[7] — ער האָט זיך פאַרבונדן ביחוד נצחי מיט בחינת „חיים".

און ווייל די עלי׳ פון יום ההסתלקות איז „נזכרים ונעשים"[2] — זי ווערט איבערגע׳חזר׳ט יעדן יאָר אין זעלבן טאָג, דעריבער איז יעדער יאָר דער טאָג פון ל״ג בעומר אַ יום שמחה.

ב. עס שטייט אין ירושלמי[8], אַז ווען ר׳ עקיבא האָט מסמיך געווען זיינע תלמידים ר׳ מאיר און ר׳

---

1) כמה טעמים*) נאמרו בשמחת ל״ג בעומר וחגיגתו, ואנו אין לנו אלא האמור בכתהאריז״ל ומובא בדא״ח**) אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי — הילולא דרבי שמעון***). (ממכתב כ״ק אדמו״ר שליט״א, פסח שני ה׳תשי״א).

2) במשנת חסידים מס׳ אייר פ״א מ״ו: ביום ל״ג בעומר.. מצוה לשמוח שמחת רשב״י. והמ״ח לא העתיק רק דברי האריז״ל (דברי אדמו״ר הזקן — הובאו בפס״ד לאדמו״ר הצ״צ ליו״ד סקט״ז). וראה פע״ח שער ספה״ע פ״ז. ולהעיר שעפ״ז מפורש ג״כ ענין השמחה (ולא רק מניעת אבלות) וטעמה „שמחת רשב״י" (עיין זח״ג רפז, ב. רצא, סע״א). ומזה מענה להשקו״ט בזה בשו״ת חת״ס חיו״ד סרל״ג. שו״ת שם ארי׳ חאו״ח סי״ד ועוד. וראה ג״כ נ״כ שו״ע או״ח סתצ״ג.

3) צ״ע מה שבכ״מ — וגם בדא״ח — מובא ל״ג בעומר, אף שהנוסח של רבינו הזקן בסידורו — וכן מנהגנו — לומר לעומר. וכן הוא בסידור (כתב יד) שהתפלל בו הבעש״ט (והוא סי׳ האריז״ל. וכן הוא בר״ן סוף פסחים. שו״ת הרשב״א סקכ״ו. תניא ס״נ. כל בו סנ״ה. של״ה. שע״ת. חק יעקב. ועוד).

4) ראה ג״כ אגה״ק סכ״ז.

5) לשון זה מובא בכ״מ בדא״ח, ולע״ע מצאתי באד״ז (זח״ג רפח, א): פתח ר״ש ואמר כו׳ בחד קטירא איתקטרנא בי׳ בקוב״ה כו׳. ושם (רצב, א): נשמתי בי׳ אחידא בי׳ להטא. — וראה ד״ה ויכולו השמים תרס״ו.

6) תהלים קלג, ג.

7) זח״ג רצו, ב.

8) סנהדרין פ״א, ה״ב.

---

*) משנת חסידים מסכת אייר וסיון. פר״ח לאו״ח סתצ״ג. מראות עין להחיד״א שם בלקוטים. שו״ת שם ארי׳ חאו״ח סי״ד. שדי חמד אס״ד מע׳ א״י ס״ו. פאת השדה שם.

**) פע״ח שער ספה״ע פ״ז. דרוש מכ״ק רבינו הזקן (הוזכר בשו״ת דברי נחמי׳ חאו״ח סל״ד ס״ז). סידור שער הל״ג בעומר. ובלשון הדברי נחמי׳ (שם): כבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב״י בל״ג בעומר.

***) זח״ג רצו, ב. ועייג״כ זח״א ריח, א. — ומה שהקשו דהא אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י״ל — ע״פ נגלה — דשאני ל״ג בעומר דרשב״י צוה לשמוח בו (עיין בפע״ח שם) ועפמש״כ במהרי״ו (הובא בש״ך יו״ד סשמ״ד סק״ט) הדין דשומעין לו. נאכמ״ל.

שמעון, האָט ער געזאָגט: "ישב ר' מאיר תחלה (ר' מאיר זאָל זיצן דער ערשטער). נתכרכמו פני ר' שמעון" (איז פאַרטונקלט געוואָרן דאָס פּנים פון ר"ש). האָט אים ר' עקיבא געזאָגט: "דייך שאני ובוראך מכירין כחך" (ס'איז דיר גענוג וואָס איך און דיין באַשעפער דערקענען דיין כח).

ד. ה. אַז דער כח פון רשב"י איז געווען אַזוי גרויס אַז אַפילו תלמידי ר' עקיבא האָבן אים ניט דערקענט. וועגן ר' מאיר'ן זאָגט די גמרא[9]: "שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו", אַז די חכמים האָבן זיך ניט געקענט דערגרונטעווען צו דער טיפקייט פון זיין דעת, אָבער פונדעסטוועגן, האָבן זיי פאַרשטאַנען זיין גרויסקייט אויף אַזוי פיל אַז עס דאַרף זיין "ישב תחלה". מה־שאין־כן אין ר' שמעון'ס כח האָבן זיי (און אַפילו ר' מאיר) קיין הכרה ניט געהאַט. נאָר "אני ובוראך מכירין כחך": נאָר ר' עקיבא (וואָס, כמבואר בחסידות, איז זיין עבודה געווען נאָך גרעסער פון עבודת נדב ואביהוא, "נכנס בשלום ויצא בשלום"[10]), אויף וועמען עס שטייט[11] (בנוגע דעם ענין פון עשרה הרוגי מלכות) אַז ער איז כנגד הקב"ה, איז "אני — ר"ע — ובוראך מכירין כחך".

לפי זה: וויבאַלד אַז אַפילו בחיים חיותו בעלמא דין איז רשב"י געווען באין ערוך העכער פון בני דורו, איז דאָך פאַרשטאַנדיק ווי גרויס ס'איז געווען זיין עלי' אין דעם טאָג פון זיין הסתלקות — איז דאָך לכאורה די עלי' און שמחה פון ל"ג בעומר אַ סך העכער פון צו האָבן אַ שייכות צו אַנדערע.

עס ווערט אָבער דערציילט[12]) וועגן איינעם פון די תלמידי האריז"ל, אַז ער פלעגט זאָגן די תפלה "נחם ה'" בברכת המזון[13]) (און פון דעם לשון הסיפור סתם, אַז ער האָט געזאָגט "נחם" בברכת המזון, איז משמע אַז ער פלעגט זאָגן "נחם" אויך אין שבת און יום־טוב). ווען ער איז ל"ג בעומר געקומען קיין מירון זיך צו משתטח זיין על קבר הרשב"י און האָט אויך דאָרטן געזאָגט "נחם", האָט רשב"י מקפיד געווען פאַר זיין (דעם תלמיד האריז"ל) זאָגן "נחם" "ביום שמחתו" (פון רשב"י), ביז אַז די קפידא האָט אים געשאַדט.

דער ביאור אין דעם איז: רשב"י איז געווען פון די נשמות ביי וועמען ס'איז ניט געווען דער ענין החורבן[14]), ובמילא, האָט ניט קיין אָרט צו פילן דעם חורבן ביום שמחתו (וגילוי שלו).

זעט מען דערפון צוויי זאַכן: (א) אַז ס'איז דאָ אַן ענין אין ל"ג בעומר וואָס קיין טאָג האָט עס ניט (אַפילו שבת און יום־טוב האָבן עס ניט). והראי', אַז דער תלמיד האריז"ל איז נענש געוואָרן נאָר פאַר זיין זאָגן "נחם" אין ל"ג בעומר און ניט פאַר דעם זאָגן "נחם" אויך אַנדערע ימי שמחה (שבת ויום־טוב). (ב) אַז די שמחה פון הילולא דרשב"י איז פאַר אַלע אידן, אַפילו דער וואָס איז ניט העכער פון דעם ענין החורבן (וואָס

9) עירובין יג, ב. נג, א.

10) ראה לעיל פ' אחרי ובהמצויין שם.

11) ליקוטי הש"ס להאריז"ל סוף ברכות.

12) פע"ח שער ספה"ע פ"ז. שו"ע האריז"ל כוונת העומר ג.

13) כן הוא בשו"ע האריז"ל (אבל בפע"ח, שער הכוונות וסי' האריז"ל "בברכת תשכון").

14) הובא בפלח הרמון שמות ע' ז. בשם אדמו"ז.

דערפאַר האָט ער אַלע טאָג געזאָגט „נחם״), אויך ער האָט ביום שמחת הילולא דרשב״י זיך ניט געדאַרפט מצטער זיין, נאָר געדאַרפט זיין בשמחה.

דאָס הייסט, אַז ענינו של רשב״י איז צו פאַרבינדן צוויי קצוות: ממשיך זיין דעם גבוה גבוה ביותר, אַפילו די מדריגה פון „בחד קטירא אתק־טרנא״, און ביז אַראָפּברענגען דאָס אין מטה מטה ביותר[15].

ג. די צוויי קצוות געפינט מען ביי רשב״י אויך בנוגע לימוד התורה און בפסקי דינים בנגלה דתורה. עס שטייט: „לא ימוש ספר התורה הזה מפיך״[16]. איז אין ברייתא פאַראַן אַ פלוגתא[17]: ר׳ ישמעאל האַלט אַז דאָס מיינט מען ניט „ככתבן״ (ווערטערלעך), אַז מ׳זאָל בפועל ממש קיין מאָל ניט אויפהערן צו לערנען, נאָר „הנהג בהן מנהג דרך ארץ״, אַז מ׳דאַרף זיך אויך עוסק זיין אין זייען, אַקערן וכדומה. רשב״י האַלט, אַז דאָס מיינט כפשוטו, אַז מען דאַרף טאַקע לערנען תורה אַ גאַנצן טאָג, און ווען אידן טוען דעם אויבערשטנס רצון, ווערט דאַן זייער מלאכה געטאָן „ע״י אחרים״. און די גמרא איז מסיים: „הרבה עשו כר׳ ישמעאל ועלתה בידן כרשב״י ולא עלתה בידן״ (אַ סך האָבן געטאָן ווי ר׳ ישמעאל און ס׳איז זיי געלונגען; אַ סך האָבן געטאָן ווי רשב״י און זיי איז עס ניט געלונגען). זעט מען דערפון, אַז דער סדר לימוד התורה פון רשב״י איז העכער פון הגבלת העולם און די וועלט קען אַזאַ סדר ניט אויפנעמען, וואָס דערפאַר איז „ולא עלתה בידן״.

און פונדעסטוועגן — כאָטש רשב״י אַליין האָט זיך אַלע מאָל נוהג געווען אין דעם סדר פון העכער פון וועלט, ס׳איז געווען „תורתו אומנתו״[18];

— איז ווען רשב״י מיט זיין זון ר׳ אלעזר זיינען אַרויס פון דער מערה אין וועלכער זיי זיינען געווען דרייצן יאָר, (וואָס זייענדיק אין דער מערה צוועלף יאָר, ובפרט דעם דרייצנטן יאָר, איז ער גוואַלדיק נת־עלה געוואָרן בתורה), איז „כל היכא דהוה מחי ר׳ אלעזר״ — אומעטום וואו ר׳ אלעזר האָט מעניש געווען פאַר דער הנהגה פון אַקערן און זייען כו׳, ווייל ער האָט ניט געקענט פאַרנעמען ווי „מניחין חיי עולם ועוס־קין בחיי שעה״ — „הוי מסי ר׳ שמעון״, ניט נאָר האָט רשב״י ניט מעניש געווען, נאָר אדרבה, ער האָט גאָר אויסגעהיילט דאָס וואָס „מחי ר׳ אלעזר״[19].

דער טעם פון זיין מסי, האָט ער מבאר געווען צו ר״א׳ן: „די לעולם אני ואתה״[19]: אונזער עסק התורה (אין אַן אופן פון „תורתו אומנתו״) איז גענוג פאַר די וועלט.

נאָך מערער געפינט מען, אַז רשב״י זאָגט[20]: „אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש״ (אַפילו ווען אַ מענטש האָט נאָר געלייענט קריאת שמע — און ס׳איז דאָ אַ דיעה[21]) אַז דער עיקר

15) וזהו ג״כ מה שהסתלקות (עליית הרשב״י הי׳ בספירת הוד שבהוד, בחינה התחתונה ביותר, כמבואר בסידור שער הל״ג בעומר.

16) יהושע א, ח.

17) ברכות לה, ב.

18) שבת יא, א.

19) שם לג, ב.

20) מנחות צט, ב.

21) ראה שו״ע אדמוה״ז סנ״ח, ס״א. סוף סימן ס.

פון קריאת שמע איז בלויז דער ערשטער פסוק — האט ער מקיים געווען „לא ימוש"). ד. ה. אז בשעת איינער קען בשום אופן ניט לערנען תורה אַ גאַנצן טאָג, צי ווייל ער איז על פי תורה פאַרנומען, אָדער ווייל ער איז אַן עם־הארץ[22]), איז ער ניט נאָר פטור פון לימוד התורה כל היום ווייל ער איז אַן אָנוס און „אונס רחמנא פטרי'", נאָר ער איז דורך קריאת שמע טאַקע מקיים די מצוה פון לימוד התורה און אין אַן אופן פון „לא ימוש"[23]).

דאָס איז דער כוח פון רשב"י צו ממשיך זיין פון דער העכסטער דרגא פון תורה — „לא ימוש" כפשוטו וואָס דאָס איז די נצחיות און אין־סוף פון לימוד התורה — אויך צו אַזאַ וואָס קען לערנען ניט מער ווי „פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית", אַז אויך צו אים, אין די תורה וואָס ער לערנט, ווערט נמשך בחינת נצחיות התורה.

ד. נאָך מערער: ניט נאָר האָט רשב"י ממשיך געווען בחינת נצחיות התורה אין „עולם כמנהגו" על־פי תורה (וואָרום על־פי תורה איז דאָך „ואספת דגנך", און די לעולם אַני ואתה), נאָר ער האָט נאָך מתקן געווען אין וועלט, וואָס תיקון איז דאָך שייך נאָר אין אַ זאַך וואָס איז שלא כדבעי, און דאַרף האָבן תיקון.

און ס'איז ניט געווען אין אַן אופן אַז ווען ער האָט דערזען אַ חסרון און האָט אים ניט געקענט סובל זיין איז דעמאָלט האָט ער אים מתקן געווען, נאָר ער האָט אַליין געזוכט און זיך נאָכגעפרעגט[19]): „איכא מילתא דבעי לתקוני", צי ס'איז עפּעס דאָ אַ זאַך אין עולם וואָס דאַרף האָבן אַ תיקון — וועט ער עס מתקן זיין. און גערעדט האָט זיך דאָס וועגן אַזאַ אָרט וואו ס'איז געווען אַ ספק טומאה (היפך פון טהרה, יסוד והתחלת העבודה[24]) און אין טומאה גופא — טומאת מת, אַבי אַבות הטומאה[25]), טומאה המורה ביותר — און אַט־דעם אָרט האָט רשב"י מתקן געווען און געמאַכט פאַר אַ מקום דירה, ניט נאָר פאַר ישראלים און לויים נאָר אויך פאַר כהנים.

ווען האָט רשב"י זיך געקענט אַראָפּלאָזן און דאָס מתקן זיין — דוקא נאָך דעם ווי ער איז נתעלה געוואָרן בעילוי אחר עילוי בלימוד התורה; זייענדיק דעם דרייצנטן יאָר אין דער מערה[26]); דוקא דעמאָלט מצד דעם גבוה ביותר, האָט ער געקענט ניט נאָר זיך אַראָפּלאָזן אין וועלט (עולם כמנהגו), נאָר אויך מתקן זיין דאָרט אַ זאַך וואָס פאָדערט תיקון[27]).

ה. נאָך מערער: רשב"י האָט געזאָגט[28]): „יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", אַז ער קען

22) ראה תניא פ"ח „דברים בטלים בהיתר כגון ע"ה". וצ"ע למה לא יתחייב בתושב"כ באמירתה (ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב). ואכ"מ.

23) ראה בהל' ת"ת לרבינו הזקן (בקו"א פ"ג) שמתרץ הסתירה שישנה, לכאורה, בין ב' מאמרים אלה של רשב"י.

24) ראה לעיל ע' 925 בהערה.

25) רש"י פסחים (יז, ב). מפרשי המשנה לכלים ואהלות (בתחלתן). ועוד.

26) משא"כ קודם שנת הי"ג, לא רק שלא חיפש לתקן את העולם, אלא אדרבה, כל מקום שנותנין עיניהן כו' (שבת שם).

27) וכלשון הגמרא שם: הואיל ואיתרחיש ניסא (גילוי אלקות שלמעלה מהטבע) איזיל איתקן מילתא.

28) סוכה מה, ב.

מלמד זכות זיין און אָראָפּנעמען די מדת הדין פון אַלע אידן, זיי זאָלן ניט געשטראָפט ווערן פאַר זייערע זינד — וואָס דאָס איז נאָך אַ גרעסערע ירידה. לאחרי חטא עץ הדעת איז מיתה (וטומאתה) בטבע הבריאה, עס איז ניט דורך דער בחירת האדם. אָבער עוונות (וואָס זיי ברענגען דעם „דין") זיינען נידעריקער, ווייל דאָס ברענגט מען אַריין דורך בחירה, און פונדעסטוועגן איז רשב"י יורד אויך אַהין (וואָרום בכדי צו מלמד זכות זיין אויף יענעם מוז מען זיך אין אים אַריינטראַכטן [29]), צו אים זיך „אַראָפּלאָזן") [30], בכדי צו אַראָפּנעמען פון אים דעם דין.

און די ירידה איז ניט על־דרך ווי די ירידה פון „לך רד" [31]), אַז מען האָט געמוזט יורד זיין; רשב"י האָט אַליין אויסגעקליבן, מיט זיין אייגענעם רצון, צו „לפטור את כל העולם כולו מן הדין".

און דער כוח און דער רצון ביים רשב"י צו יורד זיין אַזוי נידעריק, איז ביי אים געווען דווקא מצד דעם וואָס ער אַליין איז געווען גאָר הויך, ער איז געווען פון די „בני עלי' והם מועטין" [32]).

ו. סיפורי רז"ל וועגן דער הנהגה פון רשב"י (ווי אַלע סיפורים פון תורה) זיינען אַ הוראה און אַ נתינת כוח פאַר אַלע דורות שלאחריו, ובפרט פאַר די דורות האחרונים וואָס האָבן זוכה געווען צום גילוי פון פנימיות התורה — תורתו של רשב"י:

עס דאַרף זיין „יפוצו מעינותיך חוצה" — דער פאַרבונד פון ביידע קצוות: מען דאַרף נעמען ניט נאָר פון נהר און ניט נאָר פון די מי המעין, נאָר דעם מעין אַליין, און אים מפיץ זיין און — ביז אין „חוצה", ביז אין דעם „חוצה" וואָס איז זיכער חוצה (ד. ה. אַז עס איז ניטאָ קיין חוצה הימנו בערך פון וועלכן ער איז פנים).

און דער „יפוצו מעינותיך חוצה" איז אַ הכנה קרובה צום „אתי מר", ביאת משיח צדקנו, וואָס אויך ביי אים וועט דאַך זיין די הנהגה פון יחוד ב' הקצוות: צוזאַמען דערמיט וואָס ער וועט לערנען תורה ואפילו לאבות און משה רבינו [33]), וועט ער זיך פאַרנעמען אויך מיט דלים, ווי עס שטייט [34]): „ושפט בצדק דלים", ביז ער וועט פועל'ן אויך אויף דעם „צפעוני" און זיין הנהגה.

און דאָס אַלעס איז אָפּהענגיק אין אונזער איצטערדיקער עבודה: מען דאַרף צוגרייטן אַ דור, וואָס אויך קינדער זאָלן לערנען פנימיות התורה, ווי רשב"י האָט אָנגעזאָגט אַז בדרא דמשיחא וועט זיין אַזוי ווי אין זיין דור אַז אויך „רביא" (סיי קינדער בשנים און סיי קינדער בדעת) וועלן לערנען פנימיות התורה [34*]).

29) ראה תניא פ"ל.

30) ראה מכתב הנדפס בתחילת קונטרס למ"ד.

31) שמות לב, ז. וראה ברכות לב, א.

32) עפי"ז יובן שייכות וקישור ב' המימרות של חזקי' א"ר ירמי' משום רשב"י, בסוכה שם.

33) ראה לקו"ת צו (יז, א). שער האמונה פנ"ו. מנחות כט, ב. ובקה"ר (יא, ח) תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח.

34) ישעי' יא, ד־ה. וראה שיחת שמח"ת תר"ץ אות לט ואילך (לקו"ד ח"ב, ע' 633).

*34) זח"א צב, סע"ב, ובכ"מ. וראה קדושת לוי פ' חיי.

און דורך תורתו של רשב״י, איז „כדאי הוא ר׳ שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק״[35], ווי עס שטייט אין ספרים דער טייטש, אַז בשעת המיצר והדוחק (פון גלות) דאַרף מען זיך פאַרלאָזן אויפן רשב״י וואָס ער האָט אויף זיך גענומען (אם יצטרף אחי׳ השילוני עמו) צו פטר׳ן די גאַנצע וועלט מן הדין, עד ימות המשיח[36], „בהאי חיבורא דילך כו׳ יפקון בי׳ מן גלותא ברחמי״[37] (אַז מיט דעם ספר הזהר, פנימיות התורה, וועלן די אידן אַרויסגיין פון גלות מיט רחמים), אַז אין וועלט וועט נמשך ווערן ענינו של רשב״י, וואָס ער איז געווען העכער פון חורבן און גלות כנ״ל.

און דאָס וועט נמשך ווערן בכל העולם כולו, און אַפילו דאָרטן וואו עס פאָדערט זיך אַ תיקון, ביז אין אַן אָרט וואו ס׳איז פאַראַן טומאה — וועט זיין „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ״[38], און אויך דער אָרט וועט ווערן אַ מקום דירה, ניט נאָר פאַר ישראלים און לויים, נאָר אויך פאַר כהנים, אידן ווי זיי זיינען בדרגת „ואתם — יעדערער פון אייך — תהיו לי ממלכת כהנים״[39] און „אלקיכם כהן הוא״[40] — אַז ארץ ישראל תתפשט בכל העולם כולו[41], די גאַנצע וועלט וועט זיין ארץ ישראל, און וועט ווערן אַ דירה לו יתברך.

(משיחת ל״ג בעומר תשכ״ב)

בהר

א. אין היינטיקער סדרה זאָגט אַן די תורה אַז מען זאָל ניט געבן (און ניט נעמען)[1] קיין ריבית, און מען איז מסיים „אני ה׳ אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים גו׳ להיות לכם לאלקים". שטייט אויף דעם אין ספרא: „מכאן אמרו כל המקבל עליו עול ריבית מקבל עול שמים וכל הפורק ממנו עול ריבית פורק ממנו עול שמים . . שכל המו־דה במצות ריבית מודה ביציאת מצרים וכל הכופר במצות ריבית כאילו כופר ביציאת מצרים" (פון דאַנען האָט מען אָפגעלערנט און גע־זאָגט: יעדער וואָס נעמט אויף זיך דעם יאָך פון (זיין אָפּגעהיט אין) ריבית, נעמט ער אויף זיך דעם עול שמים, און יעדער וואָס נעמט פון זיך אַראָפּ דעם יאָך פון ריבית, נעמט פון זיך אַראָפּ דעם עול שמים. יע־דער וואָס איז מודה אין מצות ריבית, איז ער מודה אין יציאת מצרים און יעדער וואָס לייקנט אין מצות ריבית,

35) ברכות ט, א. וש״נ.

36) כן הוא גירסת הירושלמי ברכות פ״ט, ה״ב. ב״ר פל״ה, ב. פסיקתא דר״כ פיסקא ויהי בשלח. — בענין שייכות הרשב״י (והבעש״ט, שגילו פנימיות התורה) לאחי׳ השלוני, ראה סה״מ תש״ט ע׳ 172 בהערה. ובלקוטי שיחות ח״א ע׳ 512 בהערה.

37) זח״ג קכד, ב. הובא באגה״ק סכ״ו.

38) זכרי׳ יג, ב.

39) שמות יט, ו. ובמכילתא שם „שכל או״א מישראל כו׳".

40) סנה׳ לט, א.

41) ראה ילקוט ישעי׳ רמז תקנג. פסיקתא רבתי פ׳ דשבת ור״ח (וש״נ בהערות). לקו״ת מסעי (פט, ב).

1) כי גם הלוה עובר (ע״פ דברים כג, כ). שו״ע אדה״ז ריש הל׳ רבית.

איז גלייך ווי ער לייקנט אין יציאת מצרים).

דאַרף מען פאַרשטיין די ספּעציעלע שייכות פון מצות ריבית (מער ווי פון אַנדערע מצוות) צו יציאת מצרים און צו קבלת עול שמים.

די שייכות פון ריבית צו יציאת מצרים איז מבאר רש״י (לויט דער גמרא), אַז אַזוי ווי ביי יציאת מצרים האָט דער אויבערשטער אונטערשיידט צווישן אַ בכור און ניט קיין בכור, אַזוי ווייסט אויך דער אויבערשטער און רעכנט זיך אָפּ פון דעם וואָס אַנטלייט אַ אידן געלט אויף ריבית און זאָגט אַז דאָס געלט געהערט צו אַ ניט־אידן. אָבער דער ביאור ערקלערט די שייכות פון ריבית צו יציאת מצרים נאָר אין דעם ספּעציעלן פאַל ווען איינער אַנטלייט געלט בריבית זאָגנדיק „של נכרי הם״, און אַפילו אין דעם פאַל גופא — ניט אויב ער זאָגט עס ווייל אויב מ׳וועט וויסן אַז של ישראל הם וועט דער לוה ניט וועלן לייען [3], אָדער בית־דין וועט ניט דערלאָזן, נאָר ווייל ער מיינט אַז ח״ו דער אויבערשטער איז ניט מבחין, אַז דאָס געלט איז זיינע אייגענע, — איז עס אַ כפירה אין יציאת מצרים ווען דער אויבערשטער האָט מבחין געווען כו׳. ס׳איז דאָך אָבער ניט קיין ביאור אויף דער שייכות פון כללות מצות ריבית צו יציאת מצרים.

גם — די שייכות פון ריבית צו עול שמים פאָדערט נאָך אַ הסבר.

פאַראַן מפרשים וואָס ערקלערן דאָס מיט דעם, וואָס בשעת איינער אַנטלייט געלט צו אַ צווייטן אידן אָן ריבית, ער טראַכט ניט דערביי וועגן דעם ריווח פון דעם, ווייזט ער דערמיט זיין בטחון אין דעם אויבערשטן און איז מקבל אויף זיך עול שמים, דעם אַנזאָג — אַרויסהעלפן אַ אידן אָן שום פאַרדינסט, מה־שאין־כן אַזאַ וואָס איז מלוה בריבית, ווייזט דאָס אַז ער איז ניט בוטח בה׳, און ער איז פון זיך פורק דעם עול שמים.

דער ביאור איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) דאָס איז ניט פאַרבונדן מיט עול שמים, נאָר מיט מדת הבטחון.

(ב) דער העדר הבטחון איז ניט פאַרבונדן מיט דעם ענין פון ריבית, נאָר מיט גמילות חסדים. פאַר די פסוקים פון מצות ריבית זאָגט די סדרה: „וכי ימוך אחיך גו׳ והחזקת בו״ [2], מען זאָל אים אַנטלייען אָן קיין שום ריוח. ווען איינער וויל ניט אַנטלייען זיין געלט אָן ריווח, מורא האָבנדיק פאַר זיין פרנסה וואָס דערפאַר וויל ער האַנדלען (און פאַרדינען) מיט זיין גאַנצע געלט, מיט יעדער פּרוטה, ווייזט ער דערמיט אַרויס אַז אים פעלט בטחון, ער איז אָבער ניט עובר אויף איסור ריבית (וואָרום ער האָט דאָך ניט אַנטליען).

ב. קבלת עול שמים — וואָס זיין אויסדרוק איז קיום המצוות — איז ענינו: מלמעלה איז מען זיך משתתף אין דער עבודה פון אידן. ס׳איז ידוע [3] דער פירוש אין ברכת המצות „אשר קדשנו במצותיו״ (ער האָט אונז געהייליקט מיט זיינע מצוות) — מיט דעם אויבערשטנס מצוות, אויך דער אויבערשטער איז מקיים די מצוות. און אין דעם זיינען פאַראַן צוויי ענינים [4]: (א) דער קיום

2) בהר כה, לה.

3) לקו״ת ואתחנן ט, ד. שה״ש יב, א.

4) ראה לעיל ע׳ 958 בהערה ובהמציין שם.

המצוות למעלה וואָס פאַר דעם קיום המצוות פון אידן, וכמאמר רז"ל: „מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לע־שות"; (ב) דער קיום המצוות של־מעלה וואָס טוט זיך אויף דורכן קיום המצוות פון אידן. כמאמר רז"ל [5]: „כל הקורא בתורה הקב"ה קורא ושונה כנגדו", און ווי דאָס איז אין תורה, אַזוי איז עס אויך אין מצוות.

מובן, אַז דאָס וואָס די מצוות פון אידן טוען־אויף דעם קיום המצוות למעלה, איז עס ניט ווייל זיי האָבן צווישן זיך אַן ערך, וואָרום נברא האָט דאָך ניט קיין שום ערך צו בורא; נאָר כך עלה ברצונו יתברך, אַז די מצוות וואָס אידן טוען זאָלן אויפטאָן כביכול למעלה.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז טאַקע דער טעם אויף דעם רצון, אַז די עבודה פון אידן למטה זאָל כביכול ווירקן למעלה, כאָטש זיי זיי־נען באין ערוך.

דער ענין פון דעם קיום המצוות שלמעלה וואָס פאַר דער עבודה פון אידן למטה, איז מובן, ווייל מיט דעם וואָס „הוא עושה" גיט ער אַ כוח „לישראל לעשות", אַ כוח אויף קיום המצוות פון אידן. אָבער וואָס איז דער ביאור אויף דעם, אַז דורך דעם וואָס אידן טוען זאָל דאָס זעלבע ווערן אויפגעטאָן אויך למעלה?

ג. צו פאַרשטיין דאָס, דאַרף מען פריער מבאר זיין כללות ענין העבו־דה. לכאורה, צוליב וואָס דאַרף מען דעם סדר אַז אידן מוזן האָבן ענין העבודה, זאָל זיי דער אויבערשטער געבן אַלע השפעות מלמעלה, בדרך אתערותא דלעילא. ובפרט לפי הידוע, אַז די כוונה פון דער בריאה איז געווען „כדי להטיב לברואיו" [6], ווייל דער אויבערשטער איז תכלית הטוב און „טבע הטוב להטיב" [7] — איז מצד להטיב וואָלטן די ברואים געדאַרפט באַקומען אַלע זייערע השפעות אויך אָן עבודה?

שטייט דער ביאור אויף דעם: ווען איז די השפעה אמיתית הטוב, ווען דער מקבל באַקומט זי פאַרדינגטערהייט, ניט אומזיסט. בשעת מען גיט עמעצן אַ מתנת חנם, אויף וועלכער יענער האָט ניט געהאָרעוועט, הייסט עס „נהמא דכסופא". און וויבאַלד אַז „טבע הטוב להטיב" האָט דער אויבערשטער גע־וואָלט געבן אידן דעם אמת'ן טוב, דעריבער האָט ער איינגעשטעלט אַז די השפעות זאָלן זיי באַקומען דורך עבודה דוקא.

לויט דעם וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס די עבודה פון אידן טוט אויף כביכול למעלה:

ווען מען באַקומט באַצאָלט (אַ השפעה) פאַר אַן אַרבעט (ניט אומזיסט) אָבער די אַרבעט איז אַזאַ וואָס גיט ניט דעם באַצאָלער (משפיע) קיין תועלת, איז דער שכר וואָס מען באַ־קומט פאַר דער עבודה נאָך אַלץ אין דעם גדר פון „נהמא דכסופא". וויבאַלד דער מקבל ווייסט, אַז די אַרבעט, פאַר וועלכער מען גיט אים די השפעה, טוט גאָרניט אויף, און, במילא, קומט ניט קיין שכר פאַר איר.

דעריבער האָט מען מלמעלה אויס־געשטעלט דעם סדר, אַז די עבודה פון אידן זאָל אויפטאָן למעלה (די זעלבע מצוות וואָס זיי טוען למטה), בכדי אַז

5) תדבא"ר רפי"ח. יל"ש איכה רמז תתרל"ד.

6) ע"ח שער הכללים בתחילתו.

7) שער היחוד והאמונה פ"ד.

דער שכר זאָל כלל ניט זיין קיין „נהמא דכסופא"; זייער עבודה טוט דאָך אויף למעלה — פאַרדינען זיי באמת שכר פאַר זייער עבודה [8].

ד. נאָך אַ טעם:

אַן אַרבעט, וואָס זי אַליין ברענגט ניט קיין נוצן — אפילו אויב מען באַקומט פאַר איר שכר — איז אין טאָן די אַרבעט — ניטאָ קיין חיות און געשמאַק. ובמילא, איז זייער שווער צו דורכפירן די אַרבעט און זי פאַר־מאַטערט זייער, אַן עבודת פרך [9].

(ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דער־ציילט אַ משל אויף דעם: אַ פריץ האָט אַריינגערופן אַ פויער און אים געהייסן „אַרבעטן" מיט אַ מגל (סערפּ), באַוועגן אים הין און צוריק ביים פריץ אין צימער פונקט ווי ער טוט עס ביי דער אַרבעט אויפן פעלד, און ער האָט אים צוגעזאָגט צאָלן פאַר דער „אַר־בעט". לכתחילה האָט דער פויער מסכים געווען, אָבער נאָכן טאָן די אַרבעט במשך אַ קורצע צייט, האָט ער חרטה געהאַט, טענה'נדיק: „ראַבאָטו ניע ווידאַט" — די אַרבעט זעט זיך ניט אָן).

דעריבער האָט מען מלמעלה אויס־געשטעלט אַז די עבודה פון אידן זאָל אויפטאָן למעלה, וואָס די ידיעה גיט אַ חיות און אַ געשמאַק אין דער עבודה. אויך — די ידיעה גיט כח צו שטעלן זיך אַנטקעגן דעם יצר הרע [10]), פילנדיק, אַז די עבודה איז נוגע ביז אין עצמותו ומהותו כביכול.

ה. היות אַז אַלע המשכות מלמעלה קומען דורך דער עבודה פון אידן, איז כשם ווי דאָס איז בנוגע צו דער המשכה פרטית פון יעדער מצוה באַזונדער, און אַ מצוה שלמעלה ווערט אויפגעטאָן דורך די זעלבע מצוה וואָס אידן טוען, אַזוי איז אויך בנוגע דעם כללות הענין גופא: אַז די עבודה פון אידן זאָל אויפטאָן למעלה, קומט עס דורך עבדה. און די עבודה איז — מצות ריבית.

ריבית מיינט: באַקומען ריווח פון געלט פאַר אַנטלייען זיי. ד.ה. באַקומען ריווח פאַר דעם וואָס אַמאָל איז געווען די געלט זיינע (כאָטש אַז איצטער איז די געלט שוין אַרויס פון זיין רשות צום רשות פון לווה), און דורך אַנט־לייען די געלט אַמאָל, האָט ער (דער מלוה) געגעבן דאַמאָלס אַ מעגלעכקייט צום לווה, צו האַנדלען מיט זיי. אויס־היטן זיך פון ריבית מיינט, צו באַקו־מען ריווח נאָר פון דעם וואָס באַלאַנגט צו אים איצטער. (וואָס דאָס איז דאָך אויך דער ענין פון „היתר עיסקא", אַז אַ טייל פון די געלט בלייבט דעם מלוה'ס, ער גיט עס בלויז בפקדון צום לווה, און דעם ריווח באַקומט ער נאָר פון דעם טייל געלט וואָס באַלאַנגט אויך איצטער צו אים ועל־דרך־זה — שכירת בהמה וכלים).

אַזוי ווי אַ איד איז זיך נוהג מיט אַ צווייטן אידן, אַזוי פירט מען זיך מיט אים מלמעלה: אויב ער איז עובר אויף איסור ריבית, ער נעמט איצט ריווח דערפאַר וואָס ער האָט אים פריער געגעבן געלט, איז אויך אַזוי

---

8) ואף שאי"ז מצד העבודה עצמה (שהרי אין ערוך בין נברא לבורא) ורק לפי שכן עלה ברצונו ית' כנ"ל, אעפ"כ, מצד הרצון שלמעלה שעבודת הנבראים תתפוס מקום וכו' הרי לאחרי גילוי רצון זה — נעשה כן באמת (ע"ד המבואר בדרך מצותיך נה, ב).

9) תו"כ לבהר כה, מג (הובא בפירש"י). ראה ג"כ ד"ה קרוב ה' תר"ץ סעיף ב.

10) להעיר ג"כ מד"ה ויקח המן (הוספות לתו"א).

די הנהגה מלמעלה מיט אים; איצטער איז מען מלמעלה כביכול זיך ניט משתתף אין זיין עבודה[11]); עס איז נאָר פאַראַן דער געבן עם „געלט", כח — דער קיום המצוות שלמעלה — איידער ער הייבט אָן „האַנדלען" — טאָן זיין עבודה; דאָס גיט אים כח צו טאָן די עבודה. בשעת אָבער ער איז מקיים מצות ריבית, פירט מען זיך מיט אים אויך מלמעלה, אַז ניט נאָר וואָס מ'גיט אים פריער כח צו טאָן די עבודה, נאָר מ'איז זיך מלמעלה מיט אים משתתף איצטער, אין דער עבודה אַליין — „הקב"ה קורא ושונה כנגדו".

און דאָס איז די שייכות פון מצות ריבית מיט קבלת עול שמים און מיט יציאת מצרים: מצות ריבית איז אַ ענין (וסדר) כללי[12]), דורך איר ווערט כביכול דער אויבערשטער אַ שותף מיט דעם אידן אין זיין עבודה — קבלת עול שמים (קיום המצוות) און וויבאַלד אַז ער איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, גייט ער אַרויס פון אַלע מצרים והגבלות — יציאת מצרים.

ו. צדיקים דומים לבוראם[13]). פונקט ווי די הנהגה פון דעם אויבערשטן איז, אַז ניט נאָר וואָס ער גיט פריער כח אויף דער עבודה פון תורה און מצוות, נאָר אויך שפּעטער, ווען אידן זיינען שוין מקיים מצוות בפועל, איז אויך ער מקיים די מצוות וואָס אידן טוען; די זעלבע הנהגה איז אויך כביכול ביי צדיקים וביחוד באַ נשיאי ישראל — וואָס זיי זיינען דער ממוצע המחבר אידן מיטן אויבערשטן[14]) — אַז ניט נאָר וואָס זיי גיבן אַ כח צו זייערע שלוחים צו טאָן דערנאָך זייער שליחות, נאָר אויך זיי אַליין טוען די זעלבע עבודה וואָס זיי האָבן אַרויפגעלייגט אויף זייערע שלוחים.

אָט־די הנהגה האָט מען געזען בגלוי ביותר ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר: ניט נאָר וואָס ער האָט געשיקט שלוחים און געגעבן זיי דעם כח צו אויפטאָן אין החזקת היהדות בכלל והפצת המעינות בפרט, נאָר אויך ער האָט שטענדיק (ניט נאָר די ערשטע יאָרן, נאָר אויך די שפּעטערדיקע יאָרן, ווען ער האָט שוין אויפגעשטעלט

11) עפי"ז יובן גם הטעם מה שהמלוה בריבית אינו קם בתחיית המתים (שו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ב. וראה שמו"ר פל"א, טו. הוספות לירושלמי (ווילנא) סוף ברכות. פדר"א ספל"ג). כי ענין המצות הוא שעושים מגשמיות העולם (הוה ונפסד — מיתה), כלי ודירה לקדושה (חיות ונצחיות). — ראה סד"ה שובה ישראל תרצ"ה (ס' הקונטרסים ח"ב) — ע"י עבודתו זו, גורם תחיית המתים. והנה עבודת הנבראים מצד עצמה מוגבלת היא, והנצחיות שנמשכת ע"י המצות (ראה תניא פכ"ה) היא ע"י שמתחבר (— ל' צוותא) בה' אלקיכם חיים, וממשיך הנצחיות מלמעלמ"ט, גורם שיהי' הקב"ה קורא וכו', מצותיו של הקב"ה דוקא. ולכן, המלוה בריבית שעי"ז גורם הנהגה — אשר אין משתתפין בעבודתו, היפך ענין תחיית המתים.

— אדרבה, נושך ומחסר מקדושה (חיות) — „נשך", ומחורבנה של ירושלים נתמלאה צור — (קליפה — מיתה) „תרבית", (יהל אור טו, א, ד) —

ענשו מדה כנגד מדה — אינו קם בתחיית המתים. ובזה יובן מה שבפ' חלק אינו מונה מלוה בריבית בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב — כי זה נכלל בכלל כופר (ועושה היפך ענין) תחיית המתים (משיחת ש"פ משפטים תשכ"ג).

12) וזהו מה שאמרו רז"ל (שמו"ר פל"א, ד) שמי שאינו מלוה בריבית „כאילו קיים המצות כולן" — שע"י קיום מצות ריבית נעשה סדר כללי — השתתפות הקב"ה בכל מצותיו.

13) במדב"ר פ"י, ה.

14) ראה תורת שלום ע' 158.

תלמידים ותלמידי תלמידים, וואָס זיי האָבן געקענט טאָן די אַרבעט) זיך אַליין אָפּגעגעבן מיט דער עבודה.

און דאָס איז אַ הוראה פאַר אַלע זיינע מקושרים והולכים בעקבותיו: מען זאָל זיך ניט באַנוגענען דערמיט וואָס זיי האָבן אויפגעשטעלט תלמידים וועלכע זיינען זיך שוין עוסק אין הרבצת התורה והפצת המעינות, מאַכנ־דיק אַ חשבון: וויבאַלד אַז די אַרבעט וואָס זייערע תלמידים טוען, קומט דאָך דורך זייער השפעה, במילא וועלן אויך זיי, די משפיעים, באַקומען דעם תוספות אור וואָס ווערט נמשך דורך עבודת התלמידים: זיי דאַרפן שוין איצטער ניט טאָן מיט אַ זולת, נאָר זיי וועלן זיך עוסק זיין אין תורה פאַר זיך אַליין. אַזאַ הנהגה — באַקומען ריוח (דעם תוספות אור) פאַר דער עבודה פון אַמאָל — איז (בדקות) אַן ענין פון ריבית. מען דאַרף שטענדיק טאָן ניט נאָר מיט זיך, נאָר אויך מיט יענעם; טאָן די זעלבע אַרבעט וואָס עס פאָדערט זיך פון זייערע תלמידים.

און דער שכר פאַר דער הנהגה פון זיין נזהר אין ריבית איז, אַז אויך אין זייער אייגענער עבודה וועלן זיי האָבן די השתתפות פון רבי'ן דעם נשיא, און דורך אים — וואָס ער איז עומד בין ה' וביניכם — די השתתפות פון אויבערשטן, קבלת עול שמים, וואָס דאָס וועט פועל'ן ביי זיי אויך דעם ענין פון יציאת מצרים, דאָס וועט זיי אַרויסנעמען פון אַלע זייערע מצרים און הגבלות.

(משיחת ש"פ בהו"ב תש"י)

בחוקותי

א. אויפן פסוק „אם בחוקותי תלכו" זאָגט דער ספרא (און ס'ווערט אויך געבראַכט אין רש"י): „יכול אלה המצות ת"ל כו' שתהיו עמלים בתורה", אַז „בחוקותי תלכו" מיינט ניט קיום המצות, ווייל דאָס שטייט שפּעטער בפירוש „ואת מצותי תשמרו וגו'", נאָר וואָס מיינט „בחוקותי תלכו", איר זאָלט האָרעווען אין תורה.

דאַרף מען פאַרשטיין: אויב „בחוקו־תי תלכו" וואָלט געמיינט מצוות, וואָלט מען דאַן קענען מסביר זיין פאַרוואָס ער דערמאָנט נאָר חוקים, הגם אַז אין מצוות זיינען פאַראַן אויך די סוגים פון עדות און משפּטים, ווייל אויך עדות און משפּטים, וואָס האָבן אויף זיך אַ טעם, דאַרף מען מקיים זיין מיט קבלת עול, פּונקט ווי חוקים[1]. היות אָבער אַז דאָ רעדט זיך וועגן תורה, איז פאַרוואָס זאָגט דאָ דער פּסוק דעם לשון „בחוקותי תלכו", תורה איז דאָך בעיקרה הבנה והשגה: מען דאַרף האָרעווען ניט נאָר אויף צו איינ'חזר'ן און וויסן די פּרטי הדינים נאָר אויף צו פאַרשטיין זייערע טעמים, ווי זיי זיינען נתפּרש געוואָרן אין תורה שבכתב און אין תורה שבעל־פּה.

און כאָטש אַז די מצוות, וועלכע ווערן אָנגערופן מיטן נאָמען חוקים, איז דאָך ניט שייך צו פאַרשטיין זייערע טעמים, וואָרום אויף זיי שטייט דאָך[2] „חוקה כו' אין לך רשות להרהר אחרי'", זיינען זיי דאָך אָבער אַ קליינער טייל פון תורה, דער גרעסטער טייל פון תורה איז געגעבן געוואָרן אין השגה דוקא.

---

1) ראה לעיל ע' 896 ובהמצויין שם.

2) רש"י ר"פ חוקת.

פונקט ווי תורה שבכתב בכללה — וואָס עיקר ענינה איז די קריאה, וואָס דערפאַר קען אויך אַן עם־הארץ מאַכן ברכת התורה כאָטש ער פאַרשטייט ניט די ווערטער וואָס ער זאָגט — איז אַ סך ווייניקער אין כמות פון תורה שבעל פה — וועלכע מען מוז דוקא פאַרשטיין, און בשעת מען פאַר־שטייט ניט וואָס מען לערנט קען מען אויף דעם קיין ברכת התורה ניט מאַכן [3]).

(און נאָך מער: דער אונטערשייד צווישן תורה שבכתב און תורה שבעל פה איז באין ערוך: תורה שבכתב איז אַ באַשטימטע צאָל פסוקים אותיות וכו׳, און עס טאָר ניט זיין אַ יתר. די הגבלה פון תורה שבעל פה איז אָבער — נאָר אין דעם וואָס איז שוין בגילוי בפועל, אָבער מצד דעם וואָס אין איר איז פאַראַן און עס קומט אַרויס בגילוי נאָך און נאָך, — „מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש״ [4]) — איז תורה שבעל פה בלי גבול).

די זעלבע זאַך איז אין תורה שבכתב גופא: דער חלק פון תורה וואָס לא נתפרש טעמו, דער חלק וואָס רעדט וועגן חוקים, איז אַ סך קלענער פון דעם חלק אין תורה וואָס רעדט וועגן די מצוות וואָס קומען אַראָפּ אין השגה.

איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק דער לשון „בחוקותי״ תלכו״ — ווען דער פסוק וויל אָנזאָגן „שתהיו עמלים בתורה״, דערמאָנט ער חוקים וואָס איז נאָר אַ קלענער חלק פון תורה?

ב. דער אַלטער רבי אין לקוטי תורה איז מבאר אַז „בחוקותי״ איז פון לשון חקיקה (אויסגעקריצט), און דער פסוק איז דאָ מרמז אַז דער האָרעווען אין לימוד התורה דאַרף זיין אין אַן אופן פון חקיקה.

דער אויפטו פון אותיות החקיקה באַשטייט אין דעם, וואָס ניט בלויז זיינען די אותיות פאַראייניקט מיט דער זאַך אויף וועלכער זיי זיינען אויסגעקריצט

— די מעלה איז פאַראַן אויך ביי אותיות הכתיבה. כאָטש די אותיות וועלכע מען שרייבט אויף קלף (פאַר־מעט) זיינען אַ צוגעגעבענע זאַך צום קלף, ווערן זיי אָבער דורכן שרייבן פאַראייניקט מיטן קלף —

נאָר די מעלה פון „חקיקה״ איז, אַז די אותיות זיינען גאָר קיין מציאות ניט פאַר זיך, זייער גאַנצע מציאות איז נאָר די זאַך אין וועלכער זיי זיינען אויסגעקריצט.

און דאָס איז די הוראה פון „בחוקו־תי״ בנוגע לימוד התורה: מען קומט דאָ ניט באַוואָרענען אַז דער איד וואָס לערנט תורה דאַרף זיין מיוחד מיט דער תורה (אַזאַ לערנען — וואָס דער וואָס לערנט בלייבט אַ באַזונדער זאַך פון דער תורה, אַזוי ווי תורתו של דואג וואָס זי איז געווען „מן השפה ולחוץ״ [5]) — איז ניט דאָ באַוואָרנט מען עס). דאָ קומט מען באַוואָרענען, אַז דער לימוד דאַרף זיין אין אַן אופן פון חקיקה; ס׳איז ווייניק אַז זיין יחוד מיט דער תורה איז אין אַן אופן ווי צוויי זאַכן ווערן פאַראייניקט (כתיבה), נאָר עס פאָ־דערט זיך, אַז ער זאָל גאָרניט זיין קיין מציאות, זיין גאַנצע מציאות זאָל זיין — תורה (חקיקה).

---

3) הל׳ ת״ת לאדמוה״ז ספ״ב. לקו״ת ויקרא ביאור ולא תשבית.

4) ראה ירושלמי פאה פ״ב, ה״ד. שמו״ר רפמ״ז. ויק״ר רפכ״ב. תניא קו״א ד״ה ולהבין פרטי.

5) סנהדרין קו, ב.

על דרך ווי משה רבינו (דער מקבל ראשון פון תורה), וואס איז געווען אין אזא ביטול און יחוד מיט אלקות ביז אז ער האט געזאגט[6] „ונתתי (איך וועל געבן) עשב גו'", ווייל „שכינה מדברת מתוך גרונו"[7]). און אזוי אויך דער ביטול פון רשב"י, וואס האט געזאגט „ראיתי בני עלי' כו' אם שנים הן כו'"[8]) „ואם חד הוא כו'"[9]) — כאטש אז זאגן שבחים וועגן זיך אליין איז ניט מדרך הצדיקים — ווייל ער איז ניט געווען קיין מציאות פאר זיך און זיין גאנצע מציאות איז געווען אלקות (ביטול פון חקיקה).

ג. ווי שוין גערעדט כמה פעמים, זיינען אלע פירושים אין תורה פאר־בונדן איינער מיטן צווייטן[10]). איז פאר־שטאנדיק, אז פירוש אדמו"ר הזקן: „בחוקותי" — פון לשון חקיקה, איז מתאים מיט דעם פירוש הפשוט: „בחוקותי", די מצוות וועלכע הייסן חוקים, ד.ה. אז דער לימוד התורה דארף זיין אין אן אופן פון „חוקים", מצד קבלת עול: אמת טאקע, אז א איד דארף תורה פארשטיין מיטן שכל, אבער דאס גופא טוט ער מיט קבלת עול (ניט צוליב זיין אייגענעם געשמאק, נאר ווייל דער אויבערשטער האט געהייסן לערנען אין אן אופן פון השגה), וואס מצד דעם איז ביי אים דא דער „עמלים בתורה", ער הארע־וועט אין לערנען מערער וויפל עס פאדערט זיין טבע און התמדה (אויב ער טוט עס נאר מצד זיין געשמאק אין תורה, איז דער לערנען אפגע־מאסטן לויט דער גרויס פון זיין געש־מאק און דאן איז בא אים ניטא קיין עמל). און דאס איז די שייכות פון ביידע פירושים: דורך דעם לימוד אין אן אופן פון חוקים, „שתהיו עמלים בתורה", קומט ער צו צו דעם אז זיין לימוד זאל זיין אין א אופן פון „חקיקה", אז ער מיט דער תורה ווערט חד ממש.

ד. מען דארף נאך אבער פארשטיין דעם לשון „בחוקותי תלכו". הליכה איז שייך ביי אזעלכע ענינים, אין וועלכע עס זיינען פאראן חילוקי מדרי־גות (ווייל זיי זיינען פארבונדן מיט א ענין פון השתלשלות: העולם וכו', כוחות האדם), איז אין זיי גייט דער מענטש מדרגא לדרגא. לדוגמא — אין מדות איז שייך צו זאגן, אז ער גייט, שטייגט מדרגא לדרגא — פון אהבה זוטא צו אהבה רבה; אזוי אויך אין שכל: שכל קטן, שכל גדול. אבער ווי איז שייך הליכה ביי חוקים, קבלת עול?

אין לקוטי תורה טייטשט דער אל־טער רבי, אז דאס ווארט „תלכו" איז מרמז אויף דעם נתינת שכר: דער שכר פאר עבודה פון „בחוקותי" איז — „תלכו", וואס הליכה אמיתית איז — בלי גבול. פשטות הכתוב ווי מען לערנט אין חדר מיט קינדער איז, אז דער סיפור שכר הויבט זיך אן פון „ונתתי גשמיכם בעתם וגו'", און דער „תלכו" רעדט נאך וועגן עבודת האדם.

ה. עס שטייט אין לקוטי תורה[11]), אז דער עיקר פון אמונה איז אין די מדריגות פון אלקות וואו שכל קען ניט משיג זיין. אין די דרגות וואס שכל

6) דברים יא, טו. לקו"ת בחוקותי (ג, א).
7) להעיר מזח"ג רלב, א ושם ז, א. רסה, סע"א. שמו"ר פ"ג, טו. ויק"ר פ"ב, ג. מכילתא שמות יח, יט.
8) סוכה מה, ב. סנהדרין צז, ב.
9) ב"ר פל"ה, ב.
10) ראה לעיל ע' 782.

11) ואתחנן ד, א ואילך. דרך מצותיך מה, א ואילך.

קען באַגרייפן מוז זיין אויך השגה, ערשט נאָך זיין שלימות ההשגה, ווי הויך זיין שכל קען נאָר דערגרייכן, אין די העכערע דרגות וואָס שכל קען ניט משיג זיין, דאָרט איז דער אָרט פון זיין אמונה.

— דאָס איז דאָך דער אויפטו פון אמונת ישראל אויף דער אמונה פון אומות העולם להבדיל[12]). ביי אומות העולם איז ניטאָ קיין אמת׳ע אמונה אין אלקות. זייער גלויבן איז אין די דרגות וואָס שכל איז מכריח. דעריבער איז זייער אמונה נאָר אין בחינת ממלא כל עלמין, די בחינה פון אלקות וואָס איז מושג אין שכל. מה־שאין־כן ביי אידן, איז די אמונה אין בחינת סובב כל עלמין, וואָס איז העכער פון השגת השכל —

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז וויבאַלד אין שכל זיינען פאַראַן עליות מדרגא לדרגא, ווי עס שטייט[13]) „ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה״, איז וואָס די השגה ווערט העכער, איז אויך די אמונה — אין העכערע בחי־נות: די ענינים אויף וועלכע ער האָט פריער געדאַרפט אמונה, זיינען שוין ביי אים אַראָפּגעקומען אין השגה, און זיין איצטיקע אמונה איז אין העכערע דרגות אין אלקות.

לויט דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז ס׳איז שייך הליכה אויך אין חוקים. וואָס זיין השגה אין מצוות ווערט העכער, אַלץ העכער ווערן ביי אים די חוקים. דאָס וואָס פריער איז ביי אים געווען חוקים, הייסט שוין היינט ביי אים ניט קיין חוקים, וואָרום דאָס איז שוין אַראָפּגעקומען אין השגת שכלו.

אַזוי ווי מיר געפינען ביי משה רבינו, אַז דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט[14]) : „לך אני מגלה טעם פרה״ (דיר בין איך מגלה דעם טעם פון פרה אדומה). איז פון דאַמאָלס אָן — באַ משה רבינו, פרה אדומה שוין מער ניט געווען קיין חוקה. מ׳קען אָבער ניט זאָגן אַז ביי משה רבינו האָט געפעלט ח״ו דער ענין פון חוקים — נאָר ביי אים איז געווען דער ענין פון חוקים אין אַ העכערע דרגא.

און דאָס מיינט בחוקותי תלכו — שתהיו עמלים בתורה. מען דאַרף האַלטן אין איין האָרעווען אין תורה. דאָס וואָס ער האָט נעכטן געהאָרעוועט ביז מיצוי הנפש איז שוין היינט ווייניק. היינט דאַרף ביי אים ווערן אַ העכערע השגה, און במילא — העכערע חוקים; „בחוקותי תלכו״ — ער איז אַ מהלך אין חוקים[15]).

דער שכר פאַר דעם איז — „ונתתי גשמיכם בעתם וגו׳ ״ ביז „ואולך אתכם קוממיות״, וואָס דאָס גייט אויף די גאולה העתידה, וואָס דאַן וועט זיין די הליכה בלי גבול, „ילכו מחיל אל חיל״, ביז מען וועט זוכה זיין צו דעם גילוי וואָס איז העכער פון הליכה — „ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים״[16]).

(משיחות ש״פ בחוקותי תשכ״ב)

---

12) ראה סידור שער החמ״צ. ובכ״מ.
13) איוב לג, ז.
14) במדב״ר פי״ט, ו.
15) ראה לעיל ע׳ 996 הערה 8.
16) סוף תמיד.

הוספה*)

שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א

— ליל ב' דחג הפסח תשי"ח —

א. הגם אשר ה„הגדה" מתחלת, לכאורה, מהפיסקא עבדים היינו שאחרי שאלת מה נשתנה, כי בזה מתחיל לקיים מצות והגדת לבנך.

אבל מזה אשר מסדר ההגדה העמיד את הסימן „מגיד" קודם הפיסקא „הא לחמא עניא", מוכח אשר פיסקא זו היא התחלת סדר ההגדה.

ומטעם זה ראינו אשר הביאורים של הרביים שהיו מבארים את ההגדה בליל פסח, שהוא מצד מצות סיפור יציאת מצרים, היו מתחילים לבאר מהפיסקא הא לחמא עניא.

ב. יש מקום לומר אשר ההגדה מתחלת מהקידוש. וכמו שכתבו כמה ראשונים הטעם על מה שאין מברכים על מצות הסיפור ביציאת מצרים, כי כבר יצא ידי חובת מצוה זו באמירת „זכר ליציאת מצרים" שבקידוש.

אמנם רבינו הזקן נ"ע תירץ קושיא זו באופן אחר.

— כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר [1] אשר אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שאל אותו בקטנותו, מפני מה אין מברכים על מצות סיפור יצי"מ. ולא ידע מה להשיב. וסיפר לו כ"ק אדמו"ר נ"ע אשר בקטנותו שאל אותו אביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע שאלה זו וגם הוא לא ידע מה להשיב. וסיפר לו אשר בקטנותו שאלהו אביו כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע אותה השאלה וגם הוא לא ידע מה להשיב. וסיפר לו כ"ק אדמו"ר הצ"צ, אשר בקטנותו שאלהו זקנו כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע אותה השאלה, וכאשר לא ידע מה להשיב, אמר לו כ"ק אדמו"ר הזקן שהוא ע"ד שאין מברכין על ברהמ"ז „לברך על ברהמ"ז".

וכנראה הכוונה: ההגדה הוא דיבור של ברכה, ואין מתקנין ברכה לברכה. וכמו שלא תקנו ברכה לברהמ"ז.

אדמו"ר האמצעי הזכיר אז דעת הרי"ף שיוצאים בברכת הקידוש ולהרשב"א מספיק זכירה כל דהו ואדמו"ר הזקן הקשה ע"ז שזהו בחיוב הזכירה שבכל יום, אבל מצות הסיפור ביצי"מ שבליל פסח אינה בזכרון בעלמא כ"א בסיפור דוקא.

ועפי"ז מובן אשר לדעת אדמו"ר הזקן אין הקידוש מסדר ההגדה.

ולכן התחלת הביאור של הרביים על ההגדה הוא מהפיסקא הא לחמא דוקא ולא מלפני'.

ג. עפ"י הנ"ל, אשר מהפיסקא הא לחמא עניא מתחיל סדר ההגדה, יובן מה שמסיימים בהפיסקא, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין.

---

*) שיחה זו נדפסה ג"כ בשעתה — בחוברת בפ"ע.

1) סדר א' דחה"פ תרצ"ז.

דכפשוטו, אשר אין כל שייכות לפיסקא זו עם ההגדה כ״א הוא ענין בפני עצמו, אשר בימי גלות בבל תקנו לומר פיסקא זו בשביל העניים שאין להם צרכי הפסח, הי׳ צריך לסיים בהתיבות ייתי ויפסח, ומה שייך כאן הסיום השתא הכא כו׳?

ועפ״י הנ״ל, אשר פיסקא זו תקנו כחלק מההגדה ולא בתור הקדמה בלבד להגדה, יובן בפשיטות. כי משעת יציאת מצרים הותחלה הגאולה העתידה וכמ״ש כימי [2] (לשון רבים) צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות.

ד. טוב לעשות איזה דבר בסעודה ביום ב׳ דפסח לזכר לסעודת אסתר שהיתה ביום זה שבו ביום נתלה המן (מג״א באו״ח סימן ת״צ. שו״ע אדה״ז שם).

לכאורה אינו מובן, שהרי הנס דפורים הוא טפל ואינו תופס מקום לגבי הנס דפסח, כי גאולת פסח היתה גאולה שלימה משא״כ בפורים אכתי עבדי דאחשורוש אנן, וא״כ מה שייך להזכיר נס פורים בפסח?

אך הענין הוא, דכשם שמצינו מעלה בפורים על מתן תורה, וכמ״ש קיימו וקבלו וארז״ל קיימו מה שקבלו כבר, במ״ת, כך יש מעלה בפורים גם על יציאת מצרים — שהרי היא הכנה והתחלת ענין מ״ת, כמ״ש בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה.

יציאת מצרים ומתן תורה היו בדרך אתערותא דלעילא, מלמעלה למטה. יצי״מ — נגלה עליהם ממה״מ הקב״ה וגאלם. מ״ת — כפה עליהם הר כגיגית. משא״כ נס פורים בא ע״י עבודת בני ישראל מלמטלמ״ע, שעמדו שנה שלימה בתנועה ׳מח״נ.

ואם כי גדלה מעלת אתעדל״ע על אתעדל״ת, כי עבודת הנבראים מוגבלה היא ואין בה שלימות משא״כ באתעדל״ע — מי מעכב בידו.

מ״מ יש מעלה באתעדל״ת על אתעדל״ע. כי אתעדל״ע — מצ״ע אין לה קיום באדם ואינה בפנימיות באדם כי לא הי׳ הכנה לזה מצד המקבל, משא״כ באתעדל״ת.

ולכן מזכירים פורים בפסח — ב׳ המעלות. גם אור הנעלה ביותר הבלתי מוגבל, ושיהי׳ לו קיום ויומשך בפנימיות.

ה. שייכות ענין זה ליום ב דפסח דוקא:

בלילות הפסח בא אלי׳ הנביא לבשר על הגאולה. ומזה מובן שבעיקר הוא בליל ב׳ דפסח, יו״ט שני של גליות, כי יתרון האור הוא מתוך החושך דוקא, ולכן מזכירים נס פורים ביום ב׳ דפסח, להמשיך את הגאולה העתידה, שיהיו בה שתי המעלות. ושמתי כדכד גו׳ אמר הקב״ה ליהוי כדין וכדין [3].

ו. הא לחמא עניא:

איתא בסידור האריז״ל אשר תיבת הא היא צרוי׳. כי אמירת הא לחמא עניא הוא תיקון על מה שאמר יוסף, הא לכם זרע, שבזה נתן יניקה למצרים, ובאמירת הא לחמא עניא מתקנים זאת. ולכן צריכים לומר הא לחמא עניא, הא בצירי, דוגמת הא לכם זרע.

אמנם סיפר [4] כ״ק מו״ח אדמו״ר אשר אביו כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע הי׳ רוב הפעמים אומר בצירי,

---

2) ראה ד״ה כימי צאתך ה׳תש״ח.

3) ראה לקו״ת ראה עה״פ ושמתי כדכד.

4) סדר א׳ דחה״פ תרח״ץ.

הוא ענין הא לכם זרע דיוסף, ולפעמים אמר הא בקמץ, קמץ הוא בחי' כתר. והי' מדגיש הה"א אף היותו אתא קלילא. עכ"ל.

ביאור הדברים בדא"פ:

בענין הבירורים יש ב' אופנים: א) בדרך התלבשות, שהמברר צריך להתלבש בלבושי המתברר. ב) בדרך ממילא, מצד גילוי אור נעלה. וכמו בימי שלמה דקיימא סיהרא באשלימותא, שאז הביאה מלכת שבא בעצמה את הניצוצות לשלמה במקומו הוא.

ועפי"ז יש לבאר הטעם על מה שכ"ק אדמו"ר נ"ע הי' אומר לפעמים הא בקמץ, כי לפעמים צריך להיות הבירור ממצרים ע"י גילוי אור נעלה, בחי' הכתר שלמעלה מהשתל'.

וזוהי הוראה לכאו"א, אשר לפעמים צ"ל אופן הבירור לא ע"י התלבשות בלבושי המתברר, כ"א ע"י גילוי אור נעלה — אוועקשטעלן זיך אין אַ העכערן מעמד ומצב, שעי"ז נעשה הבירור בדרך ממילא.

וכפתגמו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע (שהיתה הנהגתו בהרחבה): „די וועלט זאָגט אַז מ'קען ניט אַרונטער דאַרף מען אַריבער און איך האַלט אַז מ'דאַרף לכתחילה אַריבער".

ז. הרי אני כבן שבעים שנה *[4]):

הגם שנאמר כבן שבעים שנה, בכ"ף הדמיון, ולא בן שבעים שנה, כי רק נראה כזקן (ברכות כח, א), מ"מ הרי עפ"י הידוע אשר המשלים והדוגמאות שבתורה ענינם הוא שמשתלשלים מהנמשל, הנה זה שנראה כזקן הוא לפי שברוחניות הי' באמת כן. וכמ"ש בסי' האריז"ל אשר בצירוף שנותיו שבגלגול הראשון הי' בן שבעים שנה. ולכן נראה כן גם בגשמיות.

וזהו שמסיים ולא זכיתי כו', שמשמעות הלשון הוא, דזה שמקשה למה לא נצח (זכיתי — כפירוש הרע"ב) שתהי' הלכה כמותו הוא לפי שהי' כבן שבעים שנה — כי ברוחניות הי' כן באמת ולכן צריך לזכות שהלכה כמותו.

וע"י אשר זקנתו ברוחניות נתקשרה בענין של תורה, שמצד הזקנה היתה צ"ל הלכה כמותו בתורה, עי"ז נעשה בו זקנה גם בגשמיות, עד אשר באת עליו שיבה גם בעניניו החיצונים (שערות — הטפל לבשרו), דאהדרו לי' תמני סרי דרי חיוורתא.

וכמאמר הירושלמי ע"פ לא־ל גומר עלי, אשר המציאות שבעולם נעשית כפסק התורה.

ח. ההוראה מזה בעבודה לכאו"כ הוא:

רוב הנשמות שבדורותינו אלה אינן נשמות חדשות וכבר באו בגלגול. ולזאת צריך להתחשב, בנוגע לעבודתו, לא רק עם עניניו שבגלגול זה כ"א גם עם הענינים שבגלגול הקודם.

ואין לחשוב אשר גלגולו הקודם נוגע רק לענינים רוחניים שבעולמות העליונים, כי אם, ע"י ההתקשרות בתורה, מגלה הוא את הטוב שבגלגול הקודם, ומסייע לו בעבודתו לא רק בשכל ומדות — ענינים פנימיים — כ"א גם בעניניו החיצוניים (דוגמת ענין השערות) במחשבה דיבור ומעשה בחיי היום יומיים. ולכן לפעמים יכול לקחת ע"ע וגם להביא בפועל דברים בתומ"צ — שלכאורה אינם לפי כחו.

*4) סעי' זה ושלאחריו ראה גם לקוטי שיחות ח"א עמ' 246.

ט. וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח:

ב׳ פירושים נאמרו בזה: א) חכמים מוסיפים על בן זומא, ולכו״ע מזכירין יצי״מ בלילות (ז״פ, של״ה, צל״ח ועוד). ב) חכמים חולקין על בן זומא וס״ל דאין מזכירין יצי״מ בלילות (ראה נ״כ המשנה). וכן כתוב גם בסי׳ האריז״ל (ופע״ח שער חהמ״צ פ״ו).

והנה בכל מקום שיש ב׳ דיעות בגליא דתורה, יש מקום לב׳ הדיעות גם בפנימיות התורה. ובנדו״ד, הנה מה שהובא בפי׳ בפנימיות התורה הוא פירוש הב׳.

וצריך לומר שיש ב׳ בחי׳ ביצי״מ: יצי״מ עפ״י נגלה ויצי״מ בפנימיות. ויצי״מ בבחי׳ זו היא רק בימים ולא בלילות. ולכן סתם בסי׳ ובפע״ח כפירוש הב׳ דוקא, כי הוא מדבר אודות ענין הפנימי שביצי״מ, וא״כ מובן אשר פנימיות התורה אינה סותרת למפרשים כפי׳ הא׳ בגליא דתורה, כי הם מדברים אודות ענינים מחולקים.

י. יצי״מ כפשוטה (אין הכוונה כפשוטה ממש, כי גם זה הו״ע של פנימיות התורה, כ״א הכוונה להפשטות של הפנימיות) היא לצאת מכל המצרים וגבולים המונעים ומעכבים על עבודת השם.

אמנם יציאת מצרים בפנימיות יותר היא לצאת גם מהמצרים וגבולים שבקדושה גופא, עד גם מהמצרים וגבולים שבעולם האצילות. כי גם באצי׳ הרי אף שאיהו וחיוהי וגרמוהי חד, מ״מ, בכלל, עולם הוא.

והנה היציאה ממצרים כפשוטה אפשרית גם בלילה. ז. א. גם בהזמן שאין מאיר בחי׳ שמש הוי׳, גילוי אור בדרך מלמעלמ״ט, גם אז אפשר לצאת מהמצרים המונעים לעבודה, ע״י עבודה בכח עצמו בדרך מלמטלמ״ע.

אמנם היציאה מהמצרים וההגבלות שבקדושה, אפשרית בימים דוקא, כאשר מאיר בחי׳ שמש הוי׳ שלמעלה מהשתל׳.

לבד מבן זומא, שהי׳ מהד׳ שנכנסו לפרדס ובהיותו בעולם הי׳ יושב ותוהא[5]) הי׳ בכחו לצאת אף בלילות, גם מהמצרים שבקדושה. אבל חכמים, המדברים לרוב בני אדם, אומרים שיצי״מ בבחי׳ זו אפשרית בימים דוקא.

ולכן דורשים את היתור דתי׳ כל על ימות המשיח. שבימות המשיח דוקא יהי׳ הכח גם בלילות[6]) לצאת מהמצרים של כל ההשתלשלות.

יא. והנה כל הגילויים דלעתיד תלוים במעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות (תניא פל״ז). וידיעה זו אשר לעתיד תהי׳ יצי״מ גם בלילות, פועלת תוספת כח ושמחה גם עכשיו,

— כי כל הענינים שיתגלו לעתיד ישנם גם עכשיו, אלא שהם בהעלם. ולכן כאשר יתבונן בעניני הגילויים דלע״ל ישמח לבו, כמשל אדם השמח מאבנים טובות ומרגליות שיש לו אף שסגורות, לע״ע, בתיבה חתומה[7]) —

אשר זה גופא היא הכנה וכלי לקבל הגילויים דלע״ל שיתגלו בהגאולה השלימה ע״י משיח צדקנו במהרה בימינו.

יב. אחד חכם ואחד רשע:

---

5) ראה ב״ר פ״ב, ד.
6) עיין בכתהאריז״ל שם.
7) ראה תו״א ס״פ בראשית.

כ"ק מו"ח אדמו"ר פירש טעם סמיכות החכם לרשע, לפי שצריך לתקן גם את הרשע, כי לא ידח ממנו נדח, ותיקונו דורש כח גדול ולכן הוא ע"י החכם דוקא.

ויש לפרש בדא"פ ע"פ המבואר במ"א:

גם שאלת החכם, מאחר אשר שאלה היא, אין זה כדבעי בתכלית השלימות. כי בקדושה אין צריך להיות שאלות, כ"א תמים תהי' עם הוי' אלקך. וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם זקני החסידים: „פארוואס" איז אַ קליפה.

ואף ששאלת החכם היא מצד תשוקתו לקבל השפעה, מ"מ אין זו עבודה תמה בתכלית. ולכן משאלת החכם, מכיון שבגדר שאלה היא, אפשר להסתעף ממנה בריבוי השתלשלות, שאלת הרשע.

וכמו שסיפר[4]) כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר פעם הי' אאמו"ר מבטל את החכם שאף שאחד חכם ה"ה עומד בסמוך להרשע, והתם אמר שהוא ענין התמימות ושיבח ביותר את השאינו יודע לשאול וביאר כי הנשמה למעלה — האלקות בפשיטות אצלה ובירידתה למטה נעשה בתור (התחדשות) ושאלה. ושאינו יודע לשאול שגם בהיותו למטה האלקות אצלו בפשיטות ואינו יודע משאלות.

יג. ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם גו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול:

איתא במדרש (ב"ר מד, כד) אשר הקב"ה אמר לו לאברהם אבינו במה אתה רוצה שירדו בניך בגיהנם או במלכיות, ברר אברהם את המלכיות. והקשה[7]) כ"ק מו"ח אדמו"ר, הרי אברהם אבינו הי' תכלית הטוב והחסד (עד שמצא זכות גם על ישמעאל ואמר לו ישמעאל יחי' לפניך, וכהבנת אברהם אבינו בענין יחי' ובענין לפניך), ואיך לא מצא זכות על ישראל. ובפרט שזה הי' קודם מ"ת ולא הי' נוגע אז כ"כ ענין החטאים, והי' לו לומר שלא ירדו לא לגיהנם ולא למלכיות?

ותירץ כ"ק מו"ח אדמו"ר, שזהו מה שאמר הכתוב, בארץ לא להם. דלכאורה, מאחר שאמר כי גר יהי' זרעך, הרי מובן במילא שיהיו בארץ נכרי' (שזהו"ע הגירות) ולמה לי' לפרש — בארץ לא להם? אך הענין הוא, שהקב"ה רמז (בכפל הענין) לאברהם אבינו, האב קיין מורא ניט. — מה שגר יהי' זרעך הוא — „לא להם" אין זה בשבילם (למרק חטאיהם), כ"א בשביל לברר את הניצוצות שבמצרים.

וזהו ועבדום וענו אותם גו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול — „ועבדום", יעבידו את מצרים. „וענו אותם", יעשו את המצרים לעניים, כי יקחו מהם את כל הניצוצות, כמ"ש וינצלו את מצרים, שעשאוה כמצולה שאין בה דגים וכמצודה שאין בה דגן, „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", הוא רכוש הניצוצות שיבררו במצרים.

יד. כמו שהוא בגלות מצרים כך הוא גם בגלות זה האחרון. אשר עיקר טעם הגלות אינו עונש על החטאים כ"א בשביל בירור הניצוצות.

ובזה יובן מרז"ל[8]) אחד מכם גולה לברבריא ואחד מכם גולה לסמטריא דומה כמו שגליתם כולכם. ולכאורה, איך יכולה גלותו של אחד למרק את חטאיהם של כל ישראל? ועפ"י

---

8) שהש"ר פ"ב, ח.

המבואר אשר עיקר טעם הגלות הוא לברר את הניצוצות, יתיישב. כי גם כאשר רק אחד גולה למדינה ומייגע עצמו והשי"ת מצליחו לברר את כל הניצוצות הנמצאות במקום זה, משלים הוא את כוונת הגלות ומכין הוא את המדינה ההיא לביאת המשיח, אשר יגלה את הרכוש „גדול" של הניצוצות — „גדול" הוי' ומהולל מאד.

טו. אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו:

קודם חג הפסח הביאו לי הגדה [9] שיש עלי' הסכמה של אאמו"ר ז"ל. בהגדה זו מפרש פיסקא הנ"ל, ולא העבירנו בתוכו „בחרבה" רק שהי' רפש וטיט דיינו. פירוש זה מקורו באבודרהם.

וצריך להבין, מהו גודל המעלה כ"כ בזה שהעבירנו בחרבה ולא במעט רפש וטיט כלשון האבודרהם? ובפרט ששאר המעלות טובות שחושב כאן הם מעלות נפלאות ביותר, וכמו יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, כניסה לארץ ישראל ובנין בית הבחירה, ואיזה תפיסת מקום יש לגבי המעלות הללו מה שהעבירנו בחרבה בלא תערובת מעט רפש וטיט?

ויובן זה בהקדים המבואר בדא"ח ענין קריעת ים סוף. ים הוא עלמא דאתכסיא ויבשה הוא עלמא דאתגליא. וענין קריעת הים, הפך ים ליבשה, הוא אשר בחי' עדאת"כ האיר בגילוי ממש כמו עדאת"ג.

ב' בח' אלו — עדאת"כ ועדאת"ג — ישנם בעבודה בנפש האדם. כל אחד ואחד, בשעת התפלה הוא בהתעוררות טובה, ובמשך כל היום אין נרגשת אצלו ההתעוררות שבתפלה, ונשארת בהעלם.

כי גם כאשר עבודתו בתפלה פועלת על הנהגתו שבכל היום, אשר הנהגתו היא כדבעי, מ"מ יש חילוק גדול גם אצלו בין כל היום לשעת התפלה, כי בתפלה הוא בביטול לגמרי לאלקות, ובפרט בהשתחואות שבתפלה (ראה תניא פל"ט), וטוב זה בהעלם הוא במשך היום.

וזהו"ע קי"ס אשר המכוסה יאיר בגילוי, ובעבודת האדם הוא אשר במשך כל היום יהי' בביטול לאלקות כמו בשעת התפלה.

ועל"ד סגנון פירוש הבעש"ט [10]) ע"פ שויתי הוי' לנגדי תמיד י"ל: „שויתי", כל הענינים הם בהשואה, גם בעניני הרשות בכל דרכך — דעהו כמו בעניני תורה ותפלה [11]), כי — הוי' לנגדי תמיד.

טז. אמנם, בזה גופא, ב' אופנים:

א) הביטול במשך כל היום לאלקות (כמו בשעת התפלה) הוא רק בפועל. ז.א. שבאמת, בנפשו פנימה, יש בו עדיין ישות, אלא שמצד הביטול שפעל בתפלתו שמאיר אצלו בגילוי, לא נרגש הישות.

והיינו אשר קריעת הים והפיכתו ליבשה הוא אצלו רק בהנוגע לפועל, אבל לא נהפך הים ליבשה. כי בפנימיות נפשו נשאר אינו דומה כלל בשעת התפלה לשאר משך היום.

ב) הביטול במשך כל היום הוא בכולו — בהנוגע לפועל וגם בפנימיותו — גם מתקיים בו שויתי הוי' לנגדי תמיד.

---

9) צוף אמרים ע"י רמ"ח קליינמאן, ווארשא תרפ"ד. ההסכמה מיום י"ב שבט תפא"ר לפ"ק.

10) צוואת הריב"ש בתחלתה, עיי"ש.

11) עיין רמב"ם וטושו"ע או"ח סרל"א: ומי שנוהג כן עובד את בוראו תמיד.

ריחוק הערך בין שני אלו — מובן מריחוק הערך שבין הבינוני ואפילו צדיק שאינו גמור ובין צדיק גמור. בבינוני ואפילו בצדיק שאינו גמור נמצא רע אלא שכפוף ובטל הרע לטוב מחמת מיעוטו ולכן נדמה לו כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי. ובצדיק גמור אין בו רע כלל (תניא פ"י).

יז. וזהו אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה, אלא במעט רפש וטיט, דינו. קריעת הים באופן שנשאר שחלק מהמים במציאות מים (שזהו ענין רפש וטיט) מורה אשר אף שנהפך הים ליבשה מ"מ א"א לכל הטוב להתגלות — כיון שיש עדיין אחיזה ומציאות הרע באותו מקום. והוא אופן א' הנ"ל — בינוני ואפילו צדיק שאינו גמור.

וגם על זה אומרים דינו, כי היו מושקעים במ"ט שערי טומאה ומוכרחים היו לברוח העם (עיין תניא פל"א) והעברה לדרגת בינוני שלא יעבור עבירה לעולם וכו' (ראה תניא פי"ב) ה"ז עלי' נפלאה ובפרט לעבור לדרגת צדיק שאינו גמור שהוא מדריגה נעלית ביותר עד שע"ז נאמר בראת צדיקים כו' אהב"ת כו' עולמך תראה בחייך כו' (תניא פי"ד).

וזהו כמה מעלות טובות למקום עלינו, בין עצם קריעת הים ובין שהעבירנו בחרבה, כי בזה נתנו לנו את הכח להפך את הרע כולו לטוב, לא רק בפועל כ"א גם בפנימיות, אשר גם בנפשו פנימה יהי' שויתי הוי' לנגדי תמיד.

יח. כמה מעלות טובות למקום עלינו:

סיפר [4]) כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר המאמר הראשון שחזר אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הי' המאמר ד"ה כמה מעלות טובות למקום עלינו, שאמרו אביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע בשבת הגדול שנת תרל"ג.

ז.א. אשר כ"ק אדמו"ר נ"ע התחיל לחזור דא"ח קודם היותו לבר מצוה, כי נולד בשנת כתר"א עילאה — תרכ"א — ובשנת תרל"ג הי' עדיין לפני בר מצוה.

— כנראה, אמרו מאמר זה כ"ק אדמו"ר מהר"ש גם בשנת תרמ"ב וגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בשנות נשיאותו וקרוב לודאי אשר בתוספת נופך משלו.

בשנת תרל"ג כשחזר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) את המאמר לפני כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע א"ל אשר אאמו"ר (כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע) פירש:

„כמה מעלות טובות למקום עלינו — המעלות טובות אשר למקום הם עלינו דורך אונז כי אצלו ית' הרי כחשיכה כאורה ורק לנו הוא נוגע.

(ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א:) החידוש שבפתגם זה הוא אשר המעלות טובות אינם רק בשבילנו — צוליב אונז — אלא שגם נעשה ע"י עבודתינו — דורך אונז.

(כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר את המאמר ד"ה כמה מעלות טובות למקום עלינו ובסוף המאמר ביאר את הפתגם הנ"ל).

יט. צפון:

„צפון" קשור ב„יחץ".

כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר [4]) אשר ראה שאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע שבר את האפיקומן לחמש חתיכות. אבל לא ידע בבירור אם זה בדיוק. עד שראה פעם אשר האפיקומן נשבר לשש חתיכות והניח חתיכה אחת הצדה. ושאל אז אצל אביו הטעם על זה ואמר לו:

אז מען וויל אלץ וויסן ווערט מען געך אלט.

למחרת הלכו שניהם ביחד, בשעת ההליכה נאנח כ"ק מו"ח אדמו"ר. ואמר לו אביו: כ"כ נוגע לך הדבר — וביאר לו אז את הטעם:

מצה האמצעית היא כנגד יצחק ולכן אותיות יחץ הם מאותיות יצחק ואפיקומן הוא חסד דאברהם, כי אפיקומן הוא אפיקו מן, השפעת מזון ואברהם הי' משפיע לכל ואפילו לערביים, ויצחק הוא בחי' עלי' וצריך להמשיך מדרי' יצחק שהיא עלי' בכלים. ולכן צ"ל השבירה במצה האמצעית לשבור הגבו' דיצחק. והשבירה הוא לה' חלקים כנגד ה"ג כידוע. ולהמתיק הה"ג בחסד דאברהם.

כ. כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע לקח [12]) למלמד לבניו (הרז"א ואדמו"ר נ"ע) את ר' שלום קיידאנער. הוא הי' למדן גדול וכו'.

פעם שאל ר' שלום אצל כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, מפני מה צריך להצפין את האפיקומן. וענה לו לפי שכתוב בהגדה צפון. ושאל שוב: א"כ לא יהי' כתוב בהגדה צפון ולא יצטרכו להצפין? וענה לו, הוא נתינת כח לבער את הצפון בלבו של אדם הוא היצה"ר ככתוב ואת הצפוני ארחיק גו' שאפיקומן נותן כח ע"ז, כי האפיקומן אין בו טעם, כן העבודה עם נה"ב אצ"ל בטעמים שכלים רק בגזירות — ניט ניט יע ניט. היינו מה שאין צ"ל — א"צ להיות. ומה שצריך לעשות — צריך לעשות.

(ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א:) הרי הקושיא במקומה עומדת. היצה"ר הלא נק' בכמה שמות וא"כ הי' אפשר לבחור בשם אחר של היצה"ר, ובמילא לא יצטרכו להצפין את האפיקומן?

אך הענין הוא, כי יש רע הגלוי ורע הנעלם. וזהו"ע צפון, שצריך לתקן לא רק את הרע הגלוי כ"א גם את הרע הנעלם — צפוני.

זאת אומרת אשר גם אם פעל בעבודתו שאינו מרגיש בנפשו רע כלל, מ"מ אין זה מספיק עדיין, כי אפשר אשר נשאר עדיין בתוכו רע בהעלם.

וכמבואר בכ"מ מה שאמר ריב"ז איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, דלכאורה, איך הי' יכול לחשוב כך, הרי לא הניח דבר גדול ודבר קטן וכל המעלות שמנו עליו חז"ל, ואיך הי' יכול להיות בספק כזה? והענין הוא, אשר כחות הגלויים אינם הוראה על העצם. ואפשר אשר כחות הגלויים יהיו בטוב ועצם הנפש — בעמקי הקליפות.

כא. אף שכחות הגלויים אינם הוראה על העצם, וא"כ, לכאורה, איך אפשרית העבודה דצפון — בירור רע הנעלם, הרי כל העבודה הוא בכחות הגלויים בלבד?

הנה באמת, ע"י ההתעסקות בפנימיות התורה, היא מאחדת את העוסק בה עם העצמות, סתים דנשמתא ע"י סתים דאורייתא צפון דתורה [13]) סו"ס מגיעים ואפשר לתקן גם את העצם.

וכהסיפור הידוע (תורת שלום י"ט כסלו תרע"ג) אשר אדמו"ר הזקן אמר פעם לאחד: על מי אתה בוטח, אם עלי — הרי לא תדע אפילו את הדרך להגן עדן שלי.

---

12) שיחת ליל ב' דחה"פ תרצ"ז.

13) ראה דב"ר פ"א, יט: ואין צפונה אלא תורה, וכו'. אוה"ת — דרושי חנוכה — רעד, ב ואילך.

ואמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שהי' באותו מעמד) שהוא מדריגה נעלית יותר מריב"ז שאמר ואיני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, ואדמו"ר הזקן הי' בטוח שיהי' בג"ע.

כב. כשאוכלים את האפיקומן שהוא זכר לפסח — שזהו הכנה לגאולה העתידה, צריך מקודם לתקן גם את רע הנעלם. ואין מספיק כל עבודת ה„סדר" שעד „צפון", כי צריכה להיות העבודה גם עם צפון ועצם הנפש.

שעי"ז זוכים — „לשנה הבאה בירושלים", שלימות דוקא, ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים (ההתועדות היתה במוש"ק ולכן אמר נוסח זה — המעתיק) בבנין ביהמ"ק השלישי שכבר בנוי למעלה ויומשך למטה ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו.

